DIE STIGMATISIERUNG NEUER SPIRITUELLER BEWEGUNGEN IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND

von

FRANK USARSKI



1988

BÖHLAU VERLAG KÖLN WIEN

CIP-Kurztitel der Deutschen Bibliothek

Usarski, Frank:
Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland / von Frank Usarski. – Köln; Wien: Böhlau 1988.
(Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 15)
ISBN 3-412-02588-7
NE: GT

Gesamtherstellung: Hans Richarz Publikations-Service, Sankt Augustin
Printed in Germany
ISBN 3-412-02588-7

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort

Die Arbeit: "Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland" ist als Kritik an der sogenannten "Jugendsekten"-Debatte ausgelegt. Sie hat sich zur Aufgabe gemacht, die Konstituenten der besagten Diskussion zu rekonstruieren und dabei die im Kontext dieser Auseinandersetzung vorherrschenden Inhaltstendenzen auf dem Hintergrund des derzeit aktuellen empirischen Forschungsstandes einer Überprüfung zu unterziehen.

Die Intention, ein solches Unternehmen in Angriff zu nehmen, entspringt einem religionswissenschaftlichen Erfordernis. Es liegt im Interesse der angesprochenen Disziplin, die mittlerweile fächerübergreifend wirksam gewordenen paradigmatischen Strukturen im Umgang mit alternativ-spirituellen Gruppierungen aufzubrechen und den augenblicklich verstellten Weg in Richtung auf eine explizit religionswissenschaftlich motivierte Erforschung alternativer Spiritualität von Hindernissen zu befreien.

Die skizzierte Problemstellung ist in sich so komplex, daß der schließlich freigeräumte Weg im Rahmen dieser Erörterung selber nicht mehr begangen werden kann. Es muß deshalb weiterführenden Beiträgen vorbehalten bleiben, die von der vorliegenden Arbeit ausgehenden Impulse zum Ausgangspunkt eigener Überlegungen zu machen und im Sinne religionswissenschaftlicher Maximen forschungspragmatisch umzusetzen.

I Ausgangslage und Problemstellung

I.1 Die dominante Inhaltstendenz der bundesdeutschen "Jugendsekten"-Debatte als Bezugspunkt

Seit Ende der 70er Jahre genießen die sogenannten "Jugendsekten"[1] in der Bundesrepublik besondere Aufmerksamkeit. In der Folgezeit wurde das besagte Thema immer wieder aufgegriffen und in öffentlichen Informationsträgern, Verlautbarungen politischer Vertretungen oder wissenschaftlichen Beiträgen behandelt. Eine im Rahmen der nachstehenden Abschnitte vorzunehmende Inhaltsanalyse der genannten, die Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen[2] konstituierenden Literaturgattungen wird deutlich machen, daß sich auf allen drei "Ebenen" der betreffenden Diskussion ein analoges Image von den "Jugendsekten" verfestigt hat. Die zu diesem Zweck herangezogenen Beispiele erheben Anspruch auf Repräsentativität, ohne der Vielfalt der inzwischen vorgelegten Stimmen zur "Jugendsekten"-Problematik in allen Details gerecht werden zu wollen. Obwohl die Gesamtdebatte in den letzten Jahren differenzierter geworden ist und sich die Versuche mehren, das vorgezeichnete Bild von den Neuen Spirituellen Bewegungen zu relativieren, bestimmt der bereits in den Anfängen der "Jugendsekten"-Diskussion gesetzte Grundtenor nach wie vor die Auseinandersetzung mit den besagten Gruppierungen. Eben dieser Grundtenor soll im Anschluß wiedergegeben werden.

Die Gefahr einer Überzeichnung dieses Grundtenors - gemessen an einzelnen Beiträgen, die sich bewußt vom herrschenden Konsens distanzieren - ist in der folgenden Darstellung aus didaktischen Gründen einkalkuliert. Die Auswahl ist so getroffen, daß die **dominante** Inhalts**tendenz** der bundesrepublikanischen "Jugendsekten"-Debatte plastisch hervortritt. Redundanz hinsichtlich des denotativen Gehalts der zusammengestellten Zitate ist dabei sowohl ein bewußt eingesetztes Stilmittel als auch Ausdruck des weitgehend stereotypen literarischen Umgangs mit Neuen Spirituellen Bewegungen.

Drei Gründe rechtfertigen die Breite, in der das zugrundegelegte Material auf den folgenden Seiten dargestellt wird. Erstens zielt die Fragestellung dieser Arbeit auf die "Jugendsekten"-**Debatte** ab. Stellungnahmen über Neue Spirituelle Bewegungen konstituieren also den relevanten Objektbereich und müssen entsprechend ausführlich behandelt werden. Zweitens erschließt sich der herauszuarbeitende Grundtenor als sprachliches Phänomen dem Leser am besten über charakteristische, häufig wiederkehrende und deshalb quantitativ angemessen zu zitierende Formulierungen. Drittens repräsentieren die ausgewählten Belegstellen wesentliche Facetten des Grundtenors und legen den Grundstein für eine spätere Konfrontation zwischen zentralen Vorwürfen gegen "Jugendsekten" und dem diesbezüglichen empirischen Forschungsstand.

Die gleich im Anschluß vorzunehmende Analyse soll aufzeigen, daß die in Rede stehenden Organisationen bevorzugt als Devianzphänomen eingestuft werden. "Spätestens das spektakuläre Massaker von Guyana <sic!> im Frühjahr 1978 löste eine heftige Diskussion aus, in der diese religiösen Gruppen je nach Mentalität und Standpunkt als äußerst gefährliche kriminelle Vereinigungen, die auf Gesellschaftsunterwanderung aus sind, als neue Droge oder aber als Anzeichen des gesellschaftlichen Zerfalls betrachtet werden. Einig war man sich dabei vor allem in der vehementen Ausgrenzung, auch wenn vereinzelt versucht wurde, Verständnis für die Bedürfnisse dieser jungen Leute zu entwickeln."[3] In Rundfunk, Fernsehen und Zeitungen, in Verlautbarungen politischer Organe sowie in Erörterungen mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erscheinen Neue Spirituelle Bewegungen seither immer wieder als kriminelle, pathologische und dysfunktionale Ausfallerscheinungen moderner Gesellschaften.[4] Das vor allem mit Hilfe der Medien gezeichnete und durchgesetzte Negativ-Bild von "Jugendsekten" ist mittlerweile auf breiter Basis wirksam. Selbst nicht unmittelbar von den Gruppen Betroffene und - so sollte man erwarten - durchaus medienkritische Personen wie politische Vertreter oder viele der an der "Jugendsekten"-Diskussion beteiligten Wissenschaftler haben den Tenor der Pressenotizen zu ihrer eigenen Meinung erhoben. Sie teilen die

Einschätzung, die umstrittenen Gruppierungen hätten etwas "Gefährliches, Ruchloses" an sich und seien "unheimlich".[5]

In diesem Sinne sieht Hahn einen allseits geteilten Konsens "über den gefährlichen Abgrund, der sich da für unsere Gesellschaft auftut." Für ihn lauten die häufigsten Anschuldigungen, "daß Kinder sich ihren Eltern entfremden, schwere Persönlichkeitsveränderungen erleiden, sich im normalen Leben später nicht mehr zurechtfinden und in Extremfällen, schwerstens psychisch gestört, Selbstmord verüben. Dabei wird suggeriert, solche Fälle seien typisch und vor allem weit verbreitet."[6] Über die Kerninhalte der vorgebrachten Vorwürfe gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen besteht auch zwischen Schülein und Ihmenkamp Einvernehmen. Übereinstimmend zählen sie Verdachtsmomente wie Pseudoreligiosität, Primat politischer und materieller Ziele, kriminelle Machenschaften oder Einsatz suggestiver Methoden zum Zwecke der Mitgliederrekrutierung zu den zentralen Elementen der in der Öffentlichkeit verbreiteten Stimmung[7].

Daß damit der Grundtenor der "Jugendsekten"-Debatte stichwortartig erfaßt ist, sollen Beispiele belegen.

I.1.1 Der Grundtenor in öffentlich wirksamen Informationsträgern

Meldungen über kriminelle, verrückte und perverse[8] neureligiöse Gruppierungen haben einen hohen Sensationswert.[9] Immer wieder behandeln Rundfunk, Fernsehen, Zeitungen und Wochenmagazine das Problem, indem sie unter Verzicht auf notwenige Differenzierungen "das Ganze zum genüßlichen Feierabend-Horrortrip der Leser/innen auf<bereiten>".[10] Moderatoren, Reporter und Journalisten sind sich weitgehend einig: Präsentiert wird Besorgniserregendes. Themenschwerpunkte sind "Aussteiger und Ausbeutung, Magisches und Mythisches, Massenselbstmord und Manipulation, Psycho-Technik und Profit, Entfremdung von der Familie und Erpressung, Oregon und Orgien."[11]

Neben Artikeln, Sendungen und Beiträgen, die der unmittelbaren Berichterstattung bzw. der analytischen Dokumentation dienen, finden sich mittlerweile auch Materialien, die über das "Jugendsekten"-"Ereignis" auf die Befriedigung des Unterhaltungsbedürfnisses breiter Bürgerschichten abzielen und aus etablierten Stimmungstendenzen Kapital schlagen. Bezüglich der Grundstimmung in der Bevölkerung haben solche Informationsträger eine zweifache Bedeutung: Auf der einen Seite sind sie selber das Produkt mediengesteuerter Meinungsbildung. Andererseits tragen aber auch sie zur Verdinglichung hierzulande kursierender Vorurteile bei, denn sie perpetuieren die gängigen Argumente und verfestigen diese im Bewußtsein ihrer Adressaten.

Zwei Romane, eine Folge aus einer beliebten Fernsehreihe und ein Kinofilm sind im folgenden exemplarisch für dieses Genre dargestellt.

I.1.1.1 Beispiel 1: Belletristik

Im Rahmen der Serie "Sandra - Detektivin in Jeans" hat sich der Schneider-Verlag einem besonders zeitgemäßen Kriminalfall angenommen. Sandra - Privatdetektivin wider Willen und mit ihren 15 Jahren ganz auf die Lesergruppe der Abenteuerreihe abgestimmt - "muß" - so der hintere Einband des Buches - "ihre ganze Kraft zusammennehmen, um mit viel Mut und Besonnenheit alle unheimlichen Vorfälle aufzuklären", die sich um die mysteriösen Machenschaften der sogenannten "Sendboten des Herrn" gruppieren. Die Story ist denkbar einfach und bildet gewissermaßen einen repräsentativen Querschnitt durch die bundesdeutsche "Jugendsekten"-Szene[12].
Mit Tambourinen ausgestattet, einen stereotypen Singsang auf den Lippen - man denkt dabei unwillkürlich an die Hare-Krishna-Mönche - verteilen die "Sendboten des Herrn" Werbetraktate auf belebten Plätzen der Stadt, indem sie beschwörend auf vorwiegend junge Leute einreden. Ein "Sendbote", der nach Manier der "Kinder Gottes" einen christlichen Heilsnamen angenommen hat, beschreibt die Technik des

erfolgreichen Missionierens ganz im Sinne der nahegelegten Gruppe: "`Oh, es ist noch ein kleiner Trick dabei´, erläuterte Daniel lächelnd und blickte Sandra mit einem Blick an, der sie völlig gefangennahm. `Du mußt dich mit dem Blick der Liebe auf deinen Gesprächspartner konzentrieren. Auch das lernst du im Trainingszentrum´."[13] Letzteres befindet sich ganz in der Nähe von Frankfurt, wo die Vereinigungskirche ihr Seminargebäude "Neumühle" unterhält und heißt im Schneider-Roman eng an die Realität angelehnt "Burger-Mühle". Auf der Suche nach ihrer gerade volljährig und von der Sekte abhängig gewordenen Freundin mutmaßt Sandra spitzfindig "Gehirnwäsche" und "Entpersönlichung" als zweiten Schritt hinter der Anwerbephase, die die "Sendboten" wieder in Anspielung auf die "Kinder Gottes" als "Fishing"[14] bezeichnet wissen wollen. Inzwischen selber gegen ihren Willen in einer "Kolonie" der "Familie" festgehalten, erkennt sie schon bald: "Wer einer **dieser** Sekten in die Hände fällt, findet kaum wieder nach Hause zurück".[15] Sind Jugendliche "erst einmal von skrupellosen, berechnenden und psychologisch geschulten Sektierern mit psychischem Druck bearbeitet worden <...>, verlieren sie ihren Realitätssinn und alle Maßstäbe und tun alles, was man ihnen befiehlt."[16] Das wird z.B. durch Fasten und Schlafentzug erreicht als "ein Teil des Programms der Sekte mit dem Ziel, die Jugendlichen körperlich und seelisch zu zermürben"[17] oder durch einen unter Zwang vorgelegten Fragebogen, der als Druckmittel eingesetzt werden kann[18] und an eine angebliche Methode der Scientology-Church erinnert. Angesichts solcher Techniken bleibt es Sandra gar nicht mehr so unverständlich, "daß diese intelligenten Mädchen und Jungen sich seelisch so vergewaltigen ließen."[19] Beschwörende, an die abhängige Freundin gerichtete Worte helfen in diesem Stadium allerdings nicht mehr, worauf Sandra dieser ins Gesicht schreit: "Ein Mitglied einer kriminellen Vereinigung bist du", das "sich nicht scheuen würde, ihre eigenen Eltern auszuplündern, wenn es dem Wohle der Sendboten diente."[20] So weit ist Sandras Freundin nach dem Abbruch aller früheren persönlichen Bindungen gekommen: Wie umgewandelt durch fanatisches Singen und Tanzen oder durch stumpfsinniges sinnentleertes Meditieren[21] - im Roman explizit als "Transzendentale

Meditation" ausgewiesen.[22] Mit solchen Praktiken laufen die Sendboten "vor dem Leben davon, anstatt sich ihm zu stellen. Sie verdrängen ihre Probleme und fliehen vor der Realität."[23] Schließlich wird der Fall unter Lebensgefahr von Sandra gelöst. Die Kolonien werden geschlossen und die Mitglieder können unter anderem des Diebstahls überführt werden. Von einem Happy-End hat die Autorin allerdings bewußt abgesehen. Einen an der Aufklärung des Falls beteiligten Polizisten läßt sie sagen: "Ich bin nicht scharf darauf, mich mit einer Sekte anzulegen. Ziehst ja doch immer den kürzeren. Die weisen dich höhnisch lächelnd darauf hin, daß laut Artikel 4 und 140 des Grundgesetzes jeder Bundesbürger das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit hat. Und wenn die Sektenanhänger volljährig sind, kannst du gar nichts machen. Sogar das Missionieren wird ihnen von den Stadtverwaltungen erlaubt"[24]. So tauchte Sandras Freundin auch in einer anderen Kolonie der "Sendboten" unter und "kehrte erst nach Monaten, körperlich und seelisch zerbrochen, nach Hause zurück."[25]

Ebenfalls einen "Jugendsekten"-Roman hat Kirchner im Anschluß an ein Fernsehdrehbuch vorgelegt. Wie der hintere Einband des Taschenbuchs "Denken heißt zum Teufel beten"[26] deutlich macht, spielt Kirchner offensichtlich auf die Vereinigungskirche an. Es heißt dort: "Ein Wochenende lang ist Heidrun verschwunden, und als sie nach Hause zurückkommt, wie umgewandelt. Unwiderstehlich zieht es sie zu einer religiösen Gemeinschaft von Leuten hin, die betend, fastend und missionierend den dritten Weltkrieg beschwören. Durch ausgeklügelte Psychotechniken soll sie zur fanatischen Anhängerin eines fernöstlichen Messias gemacht werden, der Haß und Vernichtung predigt. Beim Versuch, sich aus der Sekte zu lösen, verliert Heidrun fast den Verstand."

I.1.1.2 Beispiel 2: Fernsehsendung

Millionen "Tatort"-Fans verfolgten am Sonntag, den 31. März 1985 auf dem Bildschirm, wie sich Kriminalkommissar Schimanski auf die

Spur eines rätselhaften Selbstmordes begab. "Doppelspiel" lautete der Titel der Sendung. Die Vorankündigung in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung vom gleichen Wochenende weckte u.a. mit diesen Worten Neugier: "`Doppelspiel´ <...> nimmt sich in kriminalistischer Form eines vieldiskutierten Themas an: der verführerische Einfluß von Heilssekten auf junge Menschen. Im Hintergrund des Schimanski-Films steht das soziale Phänomen, daß immer wieder junge Menschen den orientalisch angehauchten Sekten auf den Leim gehen, die mit Indoktrination, Mystifikation, einer gefährlichen Mischung aus Meditation, Manipulation und Schocktherapie unter dem Mantel irdischer Erlösungstheorien ihre Anhänger ködern und zumeist zu willenlosen Instrumenten umerziehen, die ohne angemessene Bezahlung, ohne Altersversorgung und ohne jegliche Absicherung für ihren Sektenführer schuften." Diese Heilsbringer "holen ihre Jünger aus dem oft unerträglich grauen Alltagstrott heraus, knöpfen ihnen Hab und Gut ab und errichten mit ihrer Arbeitskraft (und oft ausgeklügelten Kommerzmethoden) große Industrieunternehmen, von deren Profit sie sich ein Luxusleben leisten."

I.1.1.3 Beispiel 3: Kinofilm

Im gleichen Tenor, aber auf größerer Bildfläche, könnte bald ein Kinoereignis zum Publikumsmagneten werden. Filmautor Horatius Haeberle interessierte sich laut Spiegel vom 20.2.1984 schon immer dafür "wie schnell manche Menschen ans große Geld kommen". Das Wochenmagazin weiter: "Nun wendet sich Haeberle einer zeitgemäßen Variante der schnellen Geldmacher zu: den Jugendsekten. Sein Spielfilm `An Unknown God - Ein unbekannter Gott´, Drehbeginn im März, zeigt Franco Nero, den schnellsten `Django´ aller Zeiten, als Mittelschichts-Vater auf den Spuren seiner Tochter. Die ist einer Jugendsekte verfallen, deren Hauptquartier Haeberle als `kosmische Mischung aus Tollhaus, Kommerz und Karneval´ definiert. Den Guru spielt der durstigste Blutsauger aller Zeiten: Christopher Lee, alias Graf Dracula."

I.1.2 Der Grundtenor in offiziellen Stellungnahmen

Der Widerstand gegen Neue Spirituelle Bewegungen in der Bundesrepublik bewegt sich anders als etwa in Amerika, Japan, Frankreich oder England zu großen Teilen in vorgegebenen institutionellen Bahnen.[27)] Eine exemplarische Aufarbeitung des Grundtenors der "Jugendsekten"-Debatte muß deshalb in jedem Fall auch Stellungnahmen miteinbeziehen, die den typisch "deutschen Zentralismus"[28)] im Kampf gegen mißliebige religiöse Gruppierungen angemessen zum Ausdruck bringen. Vor allem Verlautbarungen der Bundesregierung und einzelner Ländervertretungen sind in diesem Zusammenhang zu beachten. Aber auch eine Entschließung des Europaparlaments zur "Jugendsekten"-Problematik hat der bundesdeutschen Debatte neuen Gesprächsstoff zugeführt. Sie ist als erstes Beispiel ausgewählt.

I.1.2.1 Beispiel 1: Europaparlament

Am 22.5.1985 votierte die Mehrheit der Abgeordneten des Europaparlaments für einheitliche Maßnahmen europäischer Staaten gegen "Jugendreligionen" und die Einführung diverser Bewertungskriterien zum Zwecke einer Überprüfung verdächtiger Gruppierungen. Was ihre juristische Realisierung betrifft, dürfte diese "Entschließung zu einem gemeinsamen Vorgehen der Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft im Hinblick auf verschiedene Rechtsverletzungen neuer Organisationen, die im Schutz der Religionsfreiheit arbeiten"[29)] in der Bundesrepublik ohne unmittelbare Konsequenzen bleiben.[30)] Nicht zu unterschätzen aber ist, daß sie bereits bestehende Vorurteile über "Jugendsekten" festschreibt, mit dem Stempel politischer Obrigkeit versieht und mögliche Einzelmaßnahmen gegenüber den besagten Organisationen einen legitimatorischen Hintergrund bietet.[31)]

Wer den "Geist" der Entschließung im Sinne eines "Stimmungsbarometers"[32)] studieren will, ist zunächst auf die Begründung des

Entschließungsantrages[33] verwiesen. Es heißt dort z.B.: "Beschuldigungen zufolge werden neue Mitglieder einer regelrechten Gehirnwäsche unterzogen, um von dem neuen Glauben gänzlich abhängig gemacht zu werden. - Dies geschieht z.B. durch besondere Ernährung, Isolierung von Eltern, Freunden und jeglicher Art von Außenkontakten, durch gestörten Schlafrhythmus und unregelmäßiges Wecken zum Singen und `Beten´. Dies, so wird behauptet, ist ein Indoktrinierungsprozeß, der zur totalen Abhängigkeit von der Bewegung und ihren Führern führt und eine Bereitschaft zum Gehorsam schafft."[34] Dem Autor des Antrags und dessen Begründung drängt sich deshalb auch die Frage auf, ob sich "die Gesellschaft <...> abwenden <soll>, wenn Einzelne aufgrund ihrer Verbindung mit solchen Bewegungen zu sozialen und geistigen Wracks werden? Kann man darüber hinwegsehen, wenn Menschen von ihren Söhnen, Töchtern oder Familien und Freunden getrennt werden? Gibt es wirklich keine Lösung für Fälle, in denen Menschen ihres Geldes oder ihres Besitzes infolge falscher Darstellung oder falscher Versprechen beraubt werden?"[35]

Die Entschließung selber - der es wie erwähnt um Maßnahmen gegen "Jugendsekten" geht - rekapituliert die gängigen Vorwürfe gewissermaßen spiegelbildlich. An die Adresse der "Jugendsekten" gerichtete Anschuldigungen sind nicht direkt formuliert, sondern aus den zusammengestellten Interventionsvorschlägen abzuleiten.
Unter anderem wird angespielt auf
- das Problem der finanziellen Ausbeutung und des Mißbrauchs des persönlichen Engagements nach dem Gruppenbeitritt,
- den Vorwurf, Mitglieder Neuer Spiritueller Bewegungen würden von der jeweiligen Organisation daran gehindert, eine begonnene Ausbildung abzuschließen oder gar ermutigt, geltende Gesetze zu übertreten,
- das Verdachtsmoment, die Gruppen würden zum Zwecke der Rekrutierung neuer Mitglieder wirkliche Absichten verbergen,
- die Unterstellung, die Bewegungen übten gegenüber (minderjährigen) Personen Zwangsmaßnahmen aus, um diese über Beitrittsgelübde langfristig an die Organisationen zu binden.[36]

I.1.2.2 Beispiel 2: Bundesregierung

Wie Beckford mit Blick auf die deutsche "Jugendsekten"-Debatte hervorhebt, "hat die tatkräftige Intervention des <Bundes>Ministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit dem Widerstand gegen die Sekten in zahlreichen gesellschaftlichen Bereichen Stärke und Glaubwürdigkeit verliehen. Die Broschüre über `Jugendreligionen in der BR <sic!> Deutschland´ wurde durch alle möglichen Stellen stark verbreitet, und sie lieferte zahlreichen Initiativen eine beträchtliche Legitimität."[37] Die bereits im Februar 1980 erschienene Schrift bewertet das "Jugendsekten"-Phänomen als eine spezifische Form der "Realitätsflucht."[38] Die Erfahrungen zeigten - so der Bericht - "daß die Angeworbenen relativ schnell einer Intensivschulung unterzogen werden." Die Gruppenbindung schränke die individuelle Persönlichkeitsentfaltung vollkommen ein und führe - unterstützt durch eine von den Gruppen forcierte Herauslösung der Mitglieder aus ihrem Heimatmilieu, die negative Besetzung der alten Sozialwelt oder gar deren Dämonisierung sowie durch Fasten und Schlafentzug - zu einer Identitätsumwandlung.[39] Bei Mitgliedern seien "Rückbildung kognitiver Differenzierungsfähigkeit", "Kommunikationsstörungen", in besonderen Fällen sogar "psychische<> Probleme mit entsprechenden Begleiterscheinungen" zu konstatieren, die bei einer Abkehr von der jeweiligen Gruppe ggf. dazu führe, "psychotherapeutische, psychiatrische oder ärztliche Hilfe in Anspruch nehmen" zu müssen.[40] All das spräche "für die Annahme, daß die Organisationen mehr an hohen Mitgliederzahlen, Arbeitskräften und Gewinn orientiert sind als an der sinnvollen Lebensgestaltung des einzelnen, die man bei der Anwerbung vorgetäuscht hat."[41]

I.1.2.3 Beispiel 3: Landesregierungen

Beispiele für die Beteiligung offizieller Stellen an der "Jugendsekten"-Diskussion finden sich auch in einzelnen Bundesländern. Zu

den besagten Gruppen haben sich u.a. die zuständigen Minister in Rheinland-Pfalz, Nordrhein-Westfalen, Berlin und Baden-Württemberg geäußert.

Ein vom rheinland-pfälzischen Minister für Soziales, Gesundheit und Sport vorgelegter Bericht entspricht bereits vom Titel der üblichen inhaltlichen Ausrichtung. Es geht ausdrücklich um **destruktive religiöse Gruppen,** die weniger den Charakter von Glaubensgemeinschaften als den von "Lebensgemeinschaften und Kampfgemeinschaften"[42] auf der Basis eines "totalen Gegenentwurfs zum Bestehenden"[43] tragen. Kennzeichen seien die totalitäre Struktur der Gruppen, sowie die vollständige Unterwerfung unter den Willen des Gruppenführers bzw. dessen Ideologie. Die Übernahme des devianten Weltbildes und die Aufgabe des eigenständigen Denkens bedinge bei den Konvertiten einen "schwerwiegenden und oft persönlichkeitsverändernden Bruch"[44]. Weiter heißt es: "Die neuen Wertmaßstäbe der Gruppe verlangen absolute Gültigkeit, das bisherige rechtliche und moralische Empfinden wird mehr und mehr außer Kraft gesetzt. Die Fähigkeit zur Kommunikation mit Andersdenkenden geht verloren."[45] Aufgrund fragwürdiger Rekrutierungstechniken der Bewegungen und deren Bestreben, junge Menschen abhängig zu machen, sei der Staat herausgefordert. Die Folgen könnten im Einzelfall verheerend sein und sich etwa in einem Ausbildungsabbruch, Störungen der Persönlichkeitsentwicklung, bzw. in "Realitätsverlust", wenn nicht gar völliger "Realitätsblindheit" artikulieren.[46]

Sprachlich ähnlich drastisch äußerte sich der nordrhein-westfälische Minister für Arbeit, Gesundheit und Soziales über "Jugendreligionen". Die Mitglieder würden Ausbildung, Arbeit, eigene Meinung und individuelle Lebensführung aufgeben und sich einer autoritären Hierarchie unterwerfen[47]. Die Organisationen bedienten sich Psychotechniken mit dem Ziel, "den eigenen Willen des Betroffenen möglichst auszuschalten und ihn in einen Zustand zu versetzen, der ihn bereit macht, sich mit allem der Gemeinschaft oder ihrem autoritären Führer uneingeschränkt zu beugen." Das Ausdrucksverhalten einzelner Mitglieder verändere sich dadurch so nachhaltig,

daß man annehmen könne, "der Betroffene stünde unter Drogeneinfluß."[48] Diese besorgniserregende Persönlichkeitsveränderung sei treffend mit dem Fachbegriff "Entpersonifizierung durch Wirklichkeitsverlust" gekennzeichnet. Der Zustand nicht weniger ehemaliger Sektenangehöriger führe dazu, daß diese "über lange Zeit psychotherapeutische und psychiatrische Hilfen in Anspruch nehmen" müßten.[49]

Ein vier Jahre später zu datierender zweiter Sachstandsbericht erscheint im rückblickenden Vergleich differenzierter. Trotz des Eingeständnisses der im ersten Bericht völlig ignorierten ungesicherten Forschungslage finden sich aber auch in der aktualisierten Bestandsaufnahme eingeschliffene Argumente.[50] Die ausführlichen Erörterungen präventiver und juristischer Maßnahmen, sowie Anregungen bezüglich einer flächendeckenden Beratung und Therapie am Ende des Berichts, offenbaren die zum Ausgangspunkt erhobenen Problemstellungen. Stichworte wie "Beeinträchtigung der Willensfreiheit", "Minderung des Realitätsbezugs", "Kommunikationsverluste/Abbruch persönlicher und beruflicher Bindungen" oder "Schäden oder Nachteile für die Familie" knüpfen unmittelbar an überkommene Darstellungsmuster an[51]. Gleiches gilt für die im Bericht neben weiteren Verdachtsmomenten geäußerte Annahme, individuelle und familiäre Folgen ergäben sich dadurch, "daß einige Gruppierungen schon bei den ersten Kontakten auf den einzelnen derart massiv psychisch einwirken, daß eine bewußte, von der Verantwortung für die Konsequenzen getragene Beitrittsentscheidung kaum noch möglich ist."[52]

Nach den inzwischen angeführten Beispielen dürfte es nicht überraschen, daß sich der Ende 1983 vom Berliner Senator für Schulwesen, Jugend und Sport vorgelegte "Bericht über die Tätigkeit von sogenannten Jugendsekten und Pseudotherapeutischen Gruppen" analoger stilistischer und inhaltlicher Präsentationsmodi bedient. Wieder wird auf die angeblich destruktiven Wirkungen der in Rede stehenden Vereinigungen hingewiesen, aus denen sich die Notwendigkeit rechtlicher bzw. sozial- und bildungspolitischer Maßnahmen gegen "Jugendreligionen" ergeben sollen.

Wieder ist - allerdings besonders metaphorisch - die Rede:
- von einem "täglichen Bombardement mit Gruppenideologie"
- vom "Einhämmern der 'Lehre' mit modernsten Schulungsmethoden, Dauerintensivtraining und Schaffung von Übermüdungszuständen, Verstärkung der existentiellen Ängste, Ausschaltung der eigenen Kritik- und Denkfähigkeit",[53)]
- von einer "Fanatisierung" der Mitglieder,[54)]
- von "Telefon- und Briefterror" und "suggestiven Drohungen" seitens der Gruppenfunktionäre,[55)]
- oder davon, "daß viele schon nach kurzer Mitgliedschaft willige und marionettenhafte Werkzeuge des großen Führers werden".[56)]

Inhaltlich auf weitaus geringerem Niveau als die behandelten Sachstandsberichte, aber mit wahrscheinlich größerer meinungsbildender Wirkung in der Öffentlichkeit ist schließlich die vom Innenministerium des Landes Baden-Württemberg im Auftrage der Innenminster/-senatoren des Bundes und der Länder herausgegebenen Broschüre "Wie Ihr Euch vor schrägen Typen und krummen Sachen schützen könnt". Das an Jugendliche gerichtete Faltblatt steht aus zwei Gründen am Ende dieser Übersicht: Erstens wirft die Urheberschaft des Pamphlets ein Licht auf den institutionellen Aufwand, mit der der Kampf gegen Neue Spirituelle Bewegungen in der Bundesrepublik seit etwa 1978 geführt wird. Zweitens ist der im Faltblatt zusammengestellte und mit den "Jugendsekten" assoziierte Katalog von kriminellen Delikten jeder Zitatensammlung überlegen, wenn es darum geht, das in Deutschland dominante Image von alternativreligiösen Organisationen plakativ herauszustellen.

Auf zehn, mit comic-artigen Farbbildern aufgemachten Seiten will die Broschüre aufzeigen, auf welche Weise man Umtrieben wie Diebstahl, Betrug, Erpressung, Sachbeschädigung oder Drogenabhängigkeit Vorschub leisten kann. Eines der kolorierten Strichzeichnungen ist dem "Jugendsekten"-Phänomen gewidmet. Der Kommentar: "Scheinreligiöse Bewegungen holen sich ihren 'Nachwuchs' bei allen Gelegenheiten - oft wird man bei scheinbar harmlosen Veranstaltungen 'weichgekocht'" ist als Warnung beigefügt.

I.1.3 Der Grundtenor in wissenschaftlichen Beiträgen

Der gewählte dreigliedrige Aufbau: öffentlich wirksame Informationsträger, Stellungnahmen politischer Vertretungen, wissenschaftliche Beiträge, ist nicht zuletzt in chronologischen Aspekten der bundesdeutschen "Jugendsekten"-Debatte begründet. Ein reges wissenschaftliches Interesse an "Jugendsekten" wurde erst durch spektakuläre Berichterstattungen und die verbreitete, u.a. in offiziellen Verlautbarungen repräsentierte Negativ-Stimmung initiiert. Der von Blachmann konstatierte zweiphasige Charakter der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen spiegelt diesen Sachverhalt: Einer ab 1979 einsetzenden "ätiologischen Phase" ging eine "polemische Phase" voraus. Eine Ursachenforschung begann sich erst durchzusetzen, nachdem vorher Polemisierungen, Verketzerungen und Pauschalisierungen die "Jugendsekten"-Diskussion bestimmt hatten.[57)]

Ebenfalls 1979 betonten Hardin und Kehrer, deutsche Sozialwissenschaftler hätten bis dahin keinen Versuch unternommen, sich mit dem Phänomen Neuer Spiritueller Bewegungen zu beschäftigen. Stattdessen dominierte ein "nicht-wissenschaftliches Interesse an ausschließlich einigen Aspekten einer vielschichtigen Problematik".[58)] Auch Puntigam konstatierte im gleichen Jahr, die human- und sozialwissenschaftliche Forschung hierzulande habe die umstrittenen Vereinigungen bisher nur ungenügend in den Blick genommen und unterstrich die "defizitäre Forschungslage"[59)]. Daß trotz einzelner Bemühungen um systematische Durchdringung der Fragestellung auch in den darauffolgenden Jahren eine eher vorurteilsbehaftete Diskussion die Oberhand behielt, ist schließlich einem Aufsatz von Nipkow zu entnehmen, der in Deutschland selbst 1981 weder Ansätze erwähnenswerter empirischer Forschung noch ein sozialwissenschaftliches Bemühen um stringentere theoretische Deutung ausmachen konnte.[60)] Zeitlich parallel kam Siegert hinsichtlich des "Jugendsekten"-Themas zu dem Ergebnis, daß "nicht

nur im öffentlichen Bewußtsein, sondern auch in den wenigen wissenschaftlich damit befaßten Arbeiten <...> für dieses Phänomen Definitionen, Einschätzungen und Therapievorschläge bereitgehalten <werden>, die die in Rede stehenden Bewegungen fast ausnahmslos in den Zusammenhang abweichenden Verhaltens bringen."[61] Wesentliche von Siegert herausgestellte Implikationen dieser Devianzperspektive , wie "Pathologieverdacht im Hinblick auf die geistige Verfassung der Mitglieder" oder "die `Verführungs-´ bzw. `Gehirnwäschehypothese´ in bezug auf Konversionsprozesse",[62] sollen im folgenden anhand sozialwissenschaftlicher, pädagogischer, juristischer und medizinisch-psychologischer Erörterungen als für die Gesamtdebatte typisch herausgearbeitet werden.

I.1.3.1 Beispiel 1: Soziologische und sozialpsychologische Beiträge

Die bisher an eindeutigen Formulierungen festgemachte devianzperspektivische Ausrichtung der bundesdeutschen "Jugendsekten"-Debatte zeigt sich in soziologischen und sozialpsychologischen Beiträgen unabhängig von jeweils gewählten Termini vor allem in der Symbiose von ätiologischer Programmatik und Korrektur- bzw. Präventionsinteressen. Sozialwissenschaftlichen Ansätzen zufolge verweist die Existenz von "Jugendsekten" auf defizitäre gesellschaftliche Verhältnisse. Mitglieder Neuer Spiritueller Bewegungen gelten als "unfertige", in Schonräume ausgewichene Individuen. Aus sozialtherapeutischen Gründen sind folglich die eigentlichen Enstehungsgründe für den "Sekten"-Boom aufzuspüren und in geeignete Gegenmaßnahmen zu überführen.

Für Schülein z.B. zeigen sich in der Tatsache, daß sich hauptsächlich Personen im frühen Erwachsenenalter von den Gruppierungen angezogen fühlen typische "psychosoziale Orientierungsprobleme" moderner Industriegesellschaften.[63] Der Sektenbeitritt sei eine von mehreren Reaktionsmöglichkeiten auf das Sinndefizit der Moderne, welches aufgrund narzißtischer Krisen in der Adoleszenzphase gerade von dem bevorzugten Rekrutierungspotential der "Jugendsekten"

unter besonderem Leidensdruck erfahren werde. Im Übergangsstadium vom Jugendlichen zum Erwachsenen offenbare sich die Diskrepanz zwischen einer von der Werbung suggerierten "kuschelweiche<n> Wonnewelt voller märchenhafter Versorgungsleistungen" und der Realität auf schmerzliche Weise.[64] Genau hier greife das Angebot der Gruppen, aus dem System auszusteigen und sich gegen das Bestehende abzugrenzen. Unter anderem das in den "Jugendsekten" wirksame Führerprinzip, bzw. die Forderung, sich vollständig auf eine streng hierarchisch strukturierte Bewegung einzulassen, erleichtere es der jeweiligen Organisation, sich zu isolieren und ihren Charakter als "`totale´ Institution mit hermetischer Sinnstruktur" aufrechtzuerhalten.[65] Als generelle Zielperspektive sieht Schülein die Notwendigkeit sozialpolitischer Strategien unter Einschluß prophylaktischer und korrektiver Programme. Letztere müßten - um langfristig und auf breiter Basis erfolgversprechend zu sein - bei den vorher behandelten Ursachen und nicht bei isolierten Symptomen ansetzen.[66]

Heimbrocks Versuch, die individuellen Beitrittsmotive von "Jugendsekten"-Mitgliedern und die gesellschaftlichen Ursachen für das Entstehen Neuer Spiritueller Bewegungen aufzuspüren, ist ebenfalls vom Interventionsgedanken getragen. Für ihn steht die "Durchforstung des religiösen Dschungels" im Kontext mit Bemühungen um die "Immunisierung Jugendlicher gegen Scharlatane."[67] Die "neuen Jugendreligionen <seien> genau in das Vakuum von Leitfiguren eingedrungen <....>, das unsere Gesellschaft ihnen hinterlassen hat" und ein "Beispiel dafür, wie <...> zur Lösung der Pubertätskrise vornehmlich narzißtisches Rückzugs- und Vermeidungsverhalten dominiert."[68] Aus der Tatsache, daß Eltern ihre Vorbildfunktion eingebüßt haben und sich Jugendliche ersatzweise den "infantilen Modellen" der besagten Vereinigungen zuwenden, leitet Heimbrock die an die Praxis kirchlicher Jugendarbeit gerichtete Forderung ab, neue Orientierungen zu entwickeln.[69]

Mit seinem "Versuch einer (sozialwissenschaftlichen) Erklärung" verbindet Ortmann[70] selber keine unmittelbaren Interventionsvor-

schläge. Doch auch bei ihm ist die Korrekturbedürftigkeit des Phänomens alternativer Religiosität ein zentrales Beurteilungskriterium. Ortmann lokalisiert das eigene Modell "an der Nahtstelle zwischen individueller und gesellschaftlicher Entwicklung".[71] Der Geltungsverlust eines ehemals geschlossenen Weltbildes, die Diffusion ursprünglich verbindlicher Normensysteme, bzw. die Pluralisierung sozialer Ansprüche an das Individuum böten den Nährboden für das Entstehen und den Erfolg von "Jugendreligionen". Die aus identitätstheoretischer Sicht problematische Phase der Adoleszenz verschärfe die Orientierungskrise in eben diesem Lebensabschnitt und biete den besagten Organisationen bevorzugte Angriffsflächen. Das von "Jugendsekten"-Mitgliedern an den Tag gelegte "realitätsferne en-bloc-Verhalten" werde als "Kollektivneurose" in "kleinen Scheingesellschaften" oder "Schmarotzersystemen" ausgelebt.[72] Als Fazit bleibt für Ortmann "die Feststellung, daß es sich bei den Jugendreligionen um eine Lösungsform der Adoleszenzkrise handelt, die es dem einzelnen erlaubt, unter Ausblendung gesellschaftlicher Erfordernisse wie Erwachsene in der vorindustriellen Gesellschaft oder Kinder in unserer Gesellschaft zu leben".[73] Die Mitglieder von Jugendreligionen "bleiben Kinder in dieser Welt, oder werden Erwachsene in einer Welt, die seit mindestens 200 Jahren in unserem Kulturkreis keine reale mehr ist. Sie sind damit unfähig, als Erwachsene in dieser Welt zu leben und haben darüber hinaus, solange sie Mitglieder einer JR <"Jugendreligion",F.U.> sind, sich der Chance beraubt, erwachsen zu werden."[74]

Auf bereits mehrfach beschriebenen argumentativen Wegen verbindet auch Heidenreich das Stichwort "Jugendreligion" mit dem der "Identitätskrise".[75] Auf der Grundlage gängiger Identitätskonzepte geht der Autor der Frage nach, ob die Zugehörigkeit zu einer Jugendsekte als eine akzeptable Lösung der Identitätsproblematik im Jugendalter zu bewerten sei. Wie zu erwarten sieht Heidenreich im Aufgehen des Jugendlichen in einer "totalen Mitgliedsrolle" keinen wirklichen Ausweg aus dem entwicklungspsychologischen Dilemma. Zwar werde das Identitätsproblem subjektiv durch die "Unterwerfung unter eine Führerfigur, unter eine einfache Lehre, klare Normen, unter die

Bestimmung durch die Gruppe usw. gelöst". Der Beitritt zu einer "Jugendsekte" verhindere aber eine aktive, vom Jugendlichen selber ausgehende und damit wirklich erfolgreiche Vermittlung zwischen den typischen persönlichkeitsinhärenten Spannungen der Adoleszenzphase. Das Herstellen der Identitätsbalance gelänge in den besagten Gruppen nur, weil sie "in einem künstlich reduzierten Spektrum" stattfinde.[76] Kritische Rückfragen an die Kirchen, insbesondere an den Bereich kirchlicher Jugendarbeit und Jugendpastoral, beschließen den Aufsatz und verweisen auf die Instanzen, denen Heidenreich hinsichtlich des behandelten Problems korrektives Potential zuschreibt.[77]

Theoretisch enger als Heidenreich konzentriert sich schließlich Bleisteins Deutungsversuch des "Jugendsekten"-Phänomens hauptsächlich auf die Psychologie von Erikson und dessen achtgliedriges Schema ontogenetischer Entwicklung. In diesem Phasenmodell haben die Lebensabschnitte der Pubertät und Adoleszenz einen besonderen Stellenwert in bezug auf Prozesse der individuellen Persönlichkeitsfindung. Inwieweit in dieser Zeit ein stabiles Selbst herausgebildet wird, ist abhängig von der Möglichkeit, sich mit bewundernswerten Menschen identifizieren zu können und eine Ideologie zu Orientierungszwecken zu internalisieren. Die Wahrscheinlichkeit, daß diese Voraussetzungen erfüllt werden, ist der Theorie zufolge allerdings reduziert. In dieser Tatsache liegt für Bleistein die psychosoziale Ursache des großen Interesses junger Menschen für die Jugendreligionen. Im Überangebot an Identifikationsobjekten und Ideologien ergreife der Jugendliche "wie einen Strohhalm der Rettung die sich anbietende Doktrin - etwa eines Rassismus, eines Nationalismus, eines Klassenbewußtseins oder einer extremen religiösen Sekte."[78] Die Frage, ob die Mitgliedschaft in "Jugendreligionen" lediglich von kurzer Dauer ist, oder sich "zu einer bleibenden Fixierung auf eine Outsiderposition mit allem Fanatismus und Eskapismus" auswächst, sei nicht generell zu beantworten[79]. Ein Teil der Jugendlichen werde sicher fähig sein, aus den Gruppen auszusteigen, während "die anderen aber derartigen oder ähnlichen Organisationen in einer Art pathologischer Hörigkeit verfallen und die

Zahl jener, die ekstatisch, hysterisch, krank zu Marginalexistenzen am Rand der Gesellschaft werden, vermehren."[80] Um der Gesamtproblematik zu begegnen, ist nach Bleistein der junge Mensch durch "ein integriertes kirchliches Angebot von Religionsunterricht und schulbezogener Arbeit der Kirchen, von kirchlicher Jugendarbeit und von Gemeindekatechese <...> in seiner ganz spezifischen Situation und mit gezielten Methoden abzuholen".[81]

I.1.3.2 Beispiel 2: Pädagogische Beiträge

Die mit dem Wortbestandteil "Jugend" signalisierte Zielgruppe von "Jugendreligionen" bzw. "Jugendsekten", die mit dem Christentum im Widerspruch stehenden Lehren dieser Bewegungen, sowie die ihnen gewöhnlich zugeschriebenen Gefahren haben eine Vielzahl von Beiträgen mit religionspädagogischer Zielsetzung provoziert[82]. An ihnen wird noch deutlicher als an den eben besprochenen soziologischen bzw. sozialpsychologischen Arbeiten, daß die ätiologische Ausrichtung der wissenschaftlich geführten "Jugendsekten"-Debatte untrennbar mit Interventionsmaximen verbunden ist. Weil insbesondere kirchlich und religionspädagogisch orientierte Autoren sozialwissenschaftliche Theoreme zur Erklärung des "Jugendsekten"-Phänomens heranziehen,[83] treten bereits bekannte Argumente erneut in den Vordergrund: Berufliche, familiäre oder emotionale Übergangsstadien, gesellschaftliche Sinndefizite oder Fluchttendenzen in die Geborgenheit früherer Lebensphasen[84] werden - meist kombiniert - als potentielle Ursachen einer "Jugendsekten"-Mitgliedschaft thematisiert. Dabei geht es darum, die pädagogische Klientel zur "Früherkennung eines religiösen Systems" zu befähigen, "das innere Freiheit und äußere Abhängigkeit, Geborgenheit und Entpersönlichung, Sinnfindung und Weltflucht in gefährlicher Weise verbindet."[85]

In diesem Sinne erhebt z.B. Hauser die so beliebte Narzißmustheorie zum Deutungshintergrund und begreift die neureligiösen Heilsangebote als "Projektionen gequälter Menschen ins Transzendente"[86] bzw. als Ausdruck einer "frühkindlich begründete<n> Disposition zur Flucht

vor der Realität und ihren Versagungen zugunsten einer Phantasiewelt".[87] Im Zuge von Gegenmaßnahmen seien die freigesetzten Bedürfnisse der Jugend nach emotionaler Orientierung und unmittelbarer Mitmenschlichkeit durch eine erneuerte kirchliche bzw. pädagogische Praxis aufzufangen[88].

Auch Puntigam will neben einem erweiterten "Erklärungsansatz, der den Erfolg der Jugendreligionen <...> aus der mangelnden Sinnvermittlung und den Defiziten an befriedigenden Kommunikationserfahrungen in unserer Gesellschaft ableitet", "neuere Versuche <...> berücksichtigen, die von psychoanalytischer Seite das Phänomen Jugendreligionen unter dem Blickwinkel des Narzißmus zu verstehen suchen."[89] Ihr Ziel ist eine Immunisierung der Schüler gegenüber den in Rede stehenden Gruppierungen. Insbesondere der Religionsunterricht hätte die Aufgabe, Jugendliche vor einem gefährlichen Irrweg in eine der Gruppen zu bewahren.[90] Obwohl Puntigam kritische Einwände hinsichtlich des Diskussionsstandes erhebt, liegt ihr Deutungsversuch eindeutig im Trend. So ist sie von den "z.T. sehr tiefgreifenden psychischen Beschädigungen, die junge Menschen in den Jugendsekten erfahren"[91] überzeugt und vergleicht die Heilsangebote mit einer "betörende<n> Melodie" moderner "Rattenfänger".[92]

Das von Berg auf die "Jugendsekten" bezogene "Erklärungsmodell für ein vielfach zu beobachtendes Versagen im Prozeß der Identitätsfindung"[93] bietet im Vergleich mit bereits behandelten Ansätzen wenig Neues. Für ihn ist die "wichtigste Ursache für immer stärker zunehmendes individuelles Fehlverhalten <...> das ständige Anwachsen anonymer Zwänge, denen der einzelne sich ausgesetzt sieht".[94] Das Versagen traditioneller Orientierungen und Hilfen begünstige vor allem bei der Jugend ängstliches, resignatives, repressives sowie irrationales Verhalten und damit die Expansion von neureligiösen Gruppierungen. Das Leitkriterium für die von ihm ausgewählten Unterrichtsmaterialien ist dann auch die Frage, "ob und wie ein originär christliches Selbstverständnis als Alternative zu

modischen Trends, pseudoreligiösen oder sonstwie humanistisch getarnten Organisationen zum Tragen kommen kann."[95]

Lässing und Martin schließlich werten das "Jugendsekten"-Phänomen als "Alarmsignal <...>, wie der steigende Jugendalkoholismus oder der wachsende Drogenkonsum."[96] Die Gruppen benützten tiefgreifende religiöse Bedürfnisse, um Mitglieder zu "ködern" und diese materiell auszubeuten.[97] Die Betroffenen hätten sich den "Forderungen nach totaler Hingabe und Einsatz aller Kräfte" zu beugen und würden zu "willenlose<n> Werkzeuge<n> des `Führers´".[98] "Die Jugendsekten" - so die beiden Autoren - "sind nicht nur als gefährliche Irrwege zu brandmarken, sondern sollten kirchliche Jugendarbeit zu neuen Wegen und neuen Anstrengungen reizen."[99]

I.1.3.3 Beispiel 3: Juristische Beiträge

Die Erörterung rechtlicher Probleme im Zusammenhang mit dem Phänomen Neuer Spiritueller Bewegungen ist von Beginn an integraler Bestandteil der "Jugendsekten"-Debatte.[100] Daß die Ergebnisse der entsprechenden Diskussion eher zum Nachteil der Befürworter einer `härteren Gangart´ ausfallen und stattdessen "die Grenzen deutlich werden, die dem freiheitlichen Rechtsstaat gesetzt sind",[101] kann hier vernachlässigt werden. Entscheidend ist vielmehr, daß, auch wenn im Einzelfall auf die Notwendigkeit weiterführender Recherchen und den vorläufigen Charakter der juristischen Schlußfolgerungen verwiesen wird, im Bewußtsein der Öffentlichkeit unzweifelhafte Verdachtsmomente gegenüber "Jugendsekten" zum selbstverständlichen Ausgangspunkt rechtswissenschaftlicher Problemstellungen erhoben werden.

Der für die Rechtswissenschaft bestehende Zwiespalt zwischen empirischem Forschungsstand und etabliertem Hintergrundwissen bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen offenbart sich besonders drastisch bei Müller-Volbehr. Seine Argumentation nimmt geradezu paradoxe Züge an, wenn er einerseits für einen "Abbau klischeehafter Pauschalurteile"

und "eine noch genauere Analyse jener neuen Tatbestände"[102] plädiert, andererseits aber versäumt, die Angemessenheit des eigenen Bezugspunkts in diesen Appell mit einzubeziehen. Über den ganzen hier zugrundegelegten Aufsatz verstreut, werden nämlich bekannte Anschuldigungen mit der Begründung zum Diskussionsaufhänger, eine rechtliche Beurteilung Neuer Spiritueller Bewegungen hätte unter dem Aspekt "all jener in der letzten Zeit gegen die neuen Jugendreligionen erhobenen Vorwürfe stattzufinden".[103] Entsprechend wird der Katalog überkommener Verdachtsmomente wie: jugendgefährdende Tendenzen, Verstoß gegen Grundrechte zum Schutz des Individuums, destruktive Praktiken im Dienste einer totalitären Weltverbesserungsideologie, Gefahr für die Gesundheit, Wucher, sittenwidrige Rekrutierungsmethoden usw. ausgebreitet.[104]

Ähnliches gilt auch für Habscheid und Heinemann. Einerseits räumen sie ein, "daß der Nachweis, daß eine `Jugendreligion´ allgemein gezielte Methoden und Techniken anwendet, die die Willens- und Entscheidungsfreiheit der Betroffenen einschränken oder gar völlig ausschalten, bisher nicht erbracht werden konnte."[105] Andererseits sehen sie "aufgrund zahlreicher Berichte aus dem In- und Ausland <...>, daß die Mitglieder in vielen Fällen einem planmäßigen Indoktrinationsprozeß unterworfen werden, welcher zu tiefgreifenden gesundheitlichen Schäden und Persönlichkeitszerstörung führen kann" die Frage aufgeworfen, ob die Teilnahme an neureligiösen Intensivkursen und die dort stattfindende "Seelenwäsche" als Körperverletzung gewertet werden muß.[106] Ein "Verstoß gegen das Recht auf Unversehrtheit der Person durch vorsätzliche Körperverletzung an Geist, Leib und Seele mittels Fremdsuggestion - Gehirnwäsche und Hypnose - bis zur Schizophrenie und Selbstzerstörung" sei nicht nur ein strafrechtliches, sondern auch ein zivilrechtliches Problem[107] und als solches verstärkt von der Wissenschaft zu berücksichtigen.

Die öffentliche Meinung wird auch bei v.Campenhausen zum zentralen Legitimationskriterium für die juristische Diskussion. Er schreibt: "Seit 1976 schwillt der Chor der Stimmen an, die auf die soziale Gefährlichkeit und die wirtschaftliche Gerissenheit der neuen, bis

dahin im wesentlichen unbekannten Sekten und destruktiven religiösen Gruppen hinweisen." "In den Äußerungen kommt im wesentlichen übereinstimmend zum Ausdruck, daß die Tätigkeiten der in Frage stehenden Religionsgemeinschaften sich als schädlich und für junge Leute gefährlich erweisen." Aus diesem Grunde müsse "eine Überprüfung der rechtlichen Beurteilung" vorgenommen werden.[108] Etablierte Vorurteile übernimmt v.Campenhausen ebenfalls dort, wo er staatskirchenrechtliche Probleme hinsichtlich der "Jugendsekten" und "destruktiven religiösen Gruppen" mit dem Verweis auf "Gefährdung der Allgemeinheit" und "Gefahren <...>, die den Mitgliedern der Sekten selbst drohen" diskutiert[109], oder wo er Neue Spirituelle Bewegungen mit Aspekten wie "Mißbrauch der Religionsfreiheit", "problematische, womöglich kriminelle Machenschaften" oder "Manipulation, Ausbeutung und Vereinnahmung" der Mitglieder assoziiert.[110]

Vergleichbar bezieht sich Becker auf "Vorwürfe gegen die Sekten, die in Vermißtenanzeigen zum Ausdruck kommen"[111]. Für eine juristische Diskussion seien aber weitere Gesichtspunkte von Belang. So lasse etwa das Finanzgebaren der "Jugendreligionen" aufhorchen. Zu beachten sei weiterhin "eine mögliche Gefährdung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit, wenn man an äußere Erscheinungsformen der Sekten denkt, an Blockierungen von Straßen, an den öffentlichen Verkehr, der von den Bettelmönchen aufgehalten werden kann."[112] Auch die Ausländer-Polizei müßte ggf. zur Hilfe gerufen werden. Selbst das Verdachtsmoment der Bildung einer kriminellen Vereinigung stände im Raum.[113]

Abel bezweifelt, daß "die Jugendsekten hinsichtlich der von der Öffentlichkeit erhobenen <...> Vorwürfe den Schutz der Religionsfreiheit des Art.4 GG <...> beanspruchen können."[114] In Abgrenzung zu eher verhaltenen Stellungnahmen beurteilt er die Möglichkeit staatlicher Intervention zum Zwecke der Eindämmung von "Auswüchse<n> des Sektenwesens"[115] durchaus optimistisch. Eine "vor aller Augen stattfindende Grundrechtsbeeinträchtigung namentlich junger Menschen, die Zerstörung oder Gefährdung ihrer Gesundheit oder ihrer wirtschaftlichen Sicherheit und Leistungsfähigkeit von

der Solidargemeinschaft, die gegebenfalls später für die Schäden aufzukommen hat", brauche "nicht tatenlos hingenommen zu werden".[116]

Auch Bottke läßt sich in seiner Bewertung Neuer Spiritueller Bewegungen von althergebrachten Klischees leiten. Wenn "mit dem Mittel des Strafrechts dem destruktiven Treiben sub- oder fremdkultureller `Jugendreligionen´ bislang nicht wirksam begegnet werden konnte"[117], dann nicht zuletzt aufgrund der Unwirksamkeit gesetzlicher Regelungen hinsichtlich des "Entschlusses in eine völlig fremde Subkultur hinabzugleiten, aus der in unsere Gesellschaft wieder aufzusteigen nur besonders ich-starken Menschen ohne immense Schwierigkeiten möglich ist."[118] Das Strafrecht hindere nämlich niemanden daran, "seine Laufbahn aufzugeben, religiösen Phantasten anzuhängen, autistisch in das Binnenreich religiöser Meditationszirkel zu versinken oder andere Formen sozialer oder psychischer Autodestruktion zu wählen".[119] Mit vergleichbaren Worten spricht Bottke in einem anderen Aufsatz von "dem als sozial bedenklich empfundenen Treiben der neuen religiösen Gruppen", auch wenn "die weitere `kriminelle Karriere´ von Mitgliedern der Jugendsekten" abgewartet werden müsse.[120]

"Einem sozial gefährlichen Wildwuchs auf dem Feld der religiösen Vereinigungen" will auch Schmidt rechtlich wirksam entgegentreten. Dabei erscheinen ihm "Arbeits- und Sozialrecht als besonders geeignete Ansatzpunkte, da ihre Anwendung unmittelbar Geld kostet. Geschäftemachern im religiösen Gewande würde damit der Profitanreiz erheblich geschmälert."[121] Ein solches Vorgehen entspräche auch den Erwartungen der von Jugendreligionen in Mitleidenschaft gezogenen Familien, die "familienrechtliche Unterhaltsansprüche eines von der `Jugendreligion´ psychisch ruinierten, körperlich heruntergewirtschafteten und vermögenslos gemachten Angehörigen fürchten, der oft wenigstens vorübergehend erwerbsunfähig sein wird."[122]

I.1.3.4 Beispiel 4: Medizinisch-psychologische Beiträge

Den bislang zusammengetragenen Belegstellen ist zu entnehmen, daß neben weiteren Bedenken gegenüber "Jugendsekten" immer wieder auf angeblich gesundheitliche Gefahren einer Mitgliedschaft in neureligiösen Organisationen verwiesen wird. Eine über Staatsgrenzen hinweg zielende Gewichtung vorgebrachter Anschuldigungen zeigt, daß insbesondere in den USA psychologische und medizinische Aspekte in den Veröffentlichungen von "Cult"-Gegnern herangezogen werden.[123] Es ist das fragwürdige Verdienst bundesrepublikanischer Anti-"Jugendsekten"-Kräfte, einschlägige Arbeiten auf diesem Gebiet auch für die hiesige Auseinandersetzung fruchtbar gemacht zu haben. Der Informationssstand über alternativ-religiöse Bewegungen - so wurde hierzulande zu Beginn der "Jugendsekten"-Debatte argumentiert - sei noch so mangelhaft, daß eine Orientierung an amerikanischen Forschungsergebnissen angemessen erscheine.[124] Begriffe wie "Gehirnwäsche", "Psychomutation" oder "Persönlichkeitsverlust", mit denen die angeblichen Folgeerscheinungen einer "Sekten"-Zugehörigkeit erfaßt sein sollen, haben ihren Hintergrund in eben jenen, inzwischen vereinzelt auch ins Deutsche übersetzten Beiträgen.

Worte wie "destruktive Kultbekehrung",[125] "zwanghafte Einflußnahme" oder "Techniken zur Umwandlung der Denkungsart"[126], "Gedankenumformung", "pausenlose Suggestiv-Überredung", oder "Gesinnungskontroll-Techniken"[127], "Rückentwicklung durch Sekteneinwirkung",[128] "Entpersonifizierung"[129], "gedankliche Umerziehung"[130] oder "vollkommene Sinnesumwandlung"[131] gehören z.B. zum terminologischen Repertoire von Clark. Seine Befunde sind in offiziellen Stellungnahmen der Bundesregierung zitiert[132] und haben für die Gegner von Neuen Spirituellen Bewegungen die Funktion einer argumentativen Rückendeckung. Für Clark haben die im Zusammenhang mit den "Jugendsekten" auftretenden Probleme nicht nur eine individuelle Dimension, sondern müssen darüberhinaus "als potentielle Gefahr für Gesellschaft und Staat, in dem sie <die Jugendsekten, F.U.> ihr Unwesen treiben, angesehen werden".[133] Aus diesem Grund seien nicht nur die Wissenschaften, sondern auch

amtliche Kontrollorgane herausgefordert[134]. An anderer Stelle bezeichnet Clark die "Cults" als "kriminelle Vereinigungen" und "abweichende Gruppen".[135]

Auch der Arbeitsschwerpunkt von Singer "liegt <...> auf dem Gebiet der Zwangsüberredung, der sogenannten `Gehirnwäsche´."[136] Nach eigenen Aussagen hat sie im Rahmen ihrer Studien die Mechanismen kennengelernt, mit denen Personen von "Jugendsekten" abhängig gemacht werden. Dieses geschehe u.a. "durch sozialen und psychologischen Druck" oder "durch Praktiken, die <...> auf Konditionierungstechniken hinauslaufen, durch die sie <die "Jugendsekten", F.U.> die Aufmerksamkeit und Kritikfähigkeit einschränken, persönlichen Beziehungen Grenzen setzen und logisches Denken abwerten."[137] Ehemalige "Sekten"-Mitglieder berichten Singer zufolge in den ersten sechs bis acht Monaten nach dem Austritt immer wieder von den gleichen Schwierigkeiten wie Depression, Einsamkeit, Unentschlossenheit, Wahrnehmungsstörungen und Veränderungen des Denkens. Zur Zeit der "Sekten"-Zugehörigkeit besuchte Vorträge, bestehend "aus hypnotischen Metaphern und ekstatischen Gedanken, stundenlangem Singen in halbwachem Zustand, die Aufmerksamkeit fesselnden Liedern und Spielen, und nicht zuletzt aus Meditationen", hätten nach dem Verlassen der Gruppe weiterhin Wirkungen, so daß Auslösereize dazu führen könnten, daß Betroffene - einem Drogen-flashback gleich - unwillkürlich "in den tranceartigen Zustand zurückkehren, der ihnen von den Sektentagen her bekannt ist." Dieses Abgleiten in "unerschütterliche Lethargie <...> und Halluzinationen" forciere die "Angst davor, wahnsinnig zu werden und das `Gleiten´ niemals mehr unter Kontrolle zu bekommen."[138]

In Erweiterung zu Singer, der es mit ihrem individual-therapeutischen Fokus vorrangig um die Rehabilitierung ehemaliger "Cult"-Angehöriger geht[139], fordert West generelle sozialpolitische Maßnahmen. Da man sich gegenwärtig mit einer "Epidemie von Schäden durch Kulteinwirkung" konfrontiert sähe [140], sei eine öffentliche Gesundheitsstrategie zu entwickeln. Nach West gibt es "viele Menschen, die als Ergebnis ihrer Kultzughörigkeit starben oder im

Sterben liegen, die krank sind, gestört oder in ihrer Entwicklung gehemmt; sie werden ausgebeutet und mißbraucht; ihre Gesundheit leidet; man verlangt von ihnen, Unrecht zu tun, das vom Lügen <....> bis zum Mord reicht. Ihr Leben und ihre Familien werden zerstört. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Lage ständig verschlimmert."[141)] Das von ihm geforderte Gesundheitsmodell sei vergleichbar mit einer Methode gegen Krebs, "welche die bösartigen Zellen tötet, die gesunden aber nicht angreift."[142)] "Bösartige Zellen (Scheinreligionen) würden dies nicht überstehen; gesunde Zellen (glaubwürdige Religionen und gemeinnützige Organisationen) würden nicht geschädigt. Sie würden sogar gedeihen, weil sie Teil eines gesünderen Gesamtkörpers oder politischen Körpers wären."[143)]

Neben Clark, Singer und West gehört auch Galper zu dem Kreis der amerikanischen Psychologen und Psychiatern, deren Urteil das Meinungsbild bundesdeutscher Wissenschaftler zum Thema "Jugendsekten" mitgeprägt haben. Für Galper ist es auffällig, "daß durch das Kultmilieu die Bewußtseinslage dauerhaft verändert werden"[144)] könne und zwar im Sinne eines psychopathologischen Zustandes, dessen Auswirkungen wie die Verminderung der geistigen Aufnahmefähigkeit, der Konzentration und des Erinnerungsvermögens selbst noch "in den ersten 6 oder 12 Monaten nach Verlassen des Kults" zum Tragen kämen.[145)] Ebenfalls seien Wirkungen wie "Nachlassen der Fähigkeit zu unabhängiger Entscheidungsfindung und ein Persönlichkeitsverlust <...> häufig beobachtete psychische Folgen der Indoktrination durch extremistische Kulte."[146)]

In "Anti-Jugendsekten"-Zirkeln dürfte sich inzwischen wohl auch der Berliner Psychotherapeut Thomas als aufmerksamer Rezipient der eben behandelten amerikanischen Literatur einen Namen gemacht haben. Seine höchst selektive Auswahl englischsprachiger Beiträge kreist vorzugsweise um die Thematik des "Mind-Control" bzw. "Brainwashing"[147)]. Die Addition: "Mind-Control" plus "Brainwashing" liest sich bei ihm dann auch als "hypnotische Gehirnkontrolle"[148)] und deckt sich inhaltlich mit dem Begriff der Psychomutation, die Thomas "als Grundkennzeichen der Persönlichkeitsveränderungen bei den Jugendsekten"[149)] verstanden wissen will. Übliche Methoden der Gehirnwäsche wie "seelisches Quälen mit einem systematischen Zerstören des Selbstbewußtseins", "intensivierte Zwangspropaganda" oder "Zwang zum Überzeugungswandel" seien "freilich unterschiedlich ausgeprägt und nur recht selten mit körperlicher Folter verbunden <...> auch bei den Jugendsekten verbreitet."[150)] Thomas will deshalb "möglichst viele Jugendliche vor dem leben-zerstörenden Wirken der Sekten <...> bewahren",[151)] und plädiert für eine "nüchterne<> religionspsycho(patho)logische<> Erforschung" des Phänomens.[152)]

Auf bekannte Begriffe und fragwürdige Assoziationen stößt man auch bei Jennrich. "Der Autor" - so die Verlagspräsentation - "unternimmt, aufbauend auf neuen Erkenntnissen aus der medizinisch-psychiatrischen Forschung, eine umfassende und tiefgehende Beschreibung des Phänomens der Kulte. Detailliert werden die Methoden dargestellt, mit denen die Sekten die Okkupation des Willens bei ihren Mitgliedern erreichen: zentral ist hierbei die Kategorie der `erzwungenen Überzeugung´, eine aus Erkenntnissen bei der Gehirnwäsche gewonnene Praktik. Angrenzende Phänomene wie psychologische Folter, Exorzismus, Reaktionsweisen auf Kriegserlebnisse und physische Krankheiten wie die Epilepsie und seelische wie die Schizophrenie werden zur Abgrenzung und Präzisierung der Vorgänge in den Kultbewegungen herangezogen."[153)]

Gascard schließlich "geht es <...> um ein tieferes Gesamtverständnis des Erfolges der Jugendreligionen aus tiefenpsychologischer Sicht, wobei insbesondere das immer wieder zu beobachtende Phänomen weitestgehender psychischer Abhängigkeit der Mitglieder von ihrem jeweiligen Kult als Erscheinungsform religiöser Süchtigkeit zu deuten versucht wird."[154)] Er ist auf der Suche nach Ursachen dafür, "daß Mitglieder von NJR <Neuen Jugendreligionen, F.U.> u.U. auch extreme physische und psychische Belastungen und Einschränkungen, wie geringen Schlaf, eintöniges Essen, erschöpfende Vorträge und religiöse Praktiken, anstrengenden Missionseinsatz, weitgehende Milieukontrolle und soziale Isolation, freiwillig und

freudig auf sich nehmen."[155] Das Dauerengagement in den Gruppen entspräche einer "Regression aus der Individualsphäre auf die Ebene eines gemeinschaftlich-kollektiven Unbewußten". "In diesem kollektiven Unbewußten" - so Gascard weiter - "regrediert der einzelne willig aus der Ebene der selbstverantwortlichen, realitätsbezogenen und triebgehemmten Persönlichkeit auf einen diffusen, archaisch-primitiven Herdenzustand von erhöhter quasi-hypnotischer Suggestibilität in bezug auf den Führer, sowie wechselseitiger quasi-hysterischer Ansteckung untereinander."[156]

I.2 Ziel der Arbeit

Anhand der vorangestellten Beispiele dürfte die devianzperspektivische Ausrichtung der bundesrepublikanischen "Jugendsekten"-Debatte deutlich geworden sein. Einem Großteil bisher vorgenommener Analysen bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen, ihrer sozialen bzw. historischen Entstehungsbedingungen und der Konsequenzen, die sich aus der Existenz der besagten Organisationen für Individuum und Gesellschaft ergeben, liegt - so wurde exemplarisch nachgewiesen - die beschriebene Abweichungsthese zugrunde.

Inzwischen sind diverse ablehnende Stimmen zu inhaltlichen und formalen Aspekten der "Jugendsekten"-Debatte laut geworden. Der substantielle Gehalt, zentrale Begriffe, Stil und Verlauf der Auseinandersetzung wurden skeptisch hinterfragt. Die formulierte Kritik hat die devianzperspektivische Ausrichtung der "Jugendsekten"-Debatte jedoch lediglich relativieren, nicht aber grundsätzlich überwinden können. Was bislang fehlt, ist ein theoretisch fundierter Zugang, der die bereits vorliegenden, dem herrschenden Grundtenor zuwiderlaufenden Einzelkritiken integriert und damit über das erreichte Niveau hinausführt; ein systematischer Bezugsrahmen, auf dessen Hintergrund empirisch begründete und teilweise längst bekannte Argumente die Qualität konzeptuell gesicherter Antithesen gewinnen.

Um dem Abweichungsmodell in der hierzulande dominanten Form wirksam zu begegnen, sollen im 2.Kapitel die themenrelevanten Aspekte des sog. "Etikettierungsansatzes" ausgebreitet und mit Blick auf die "Jugendsekten"-Debatte angewendet werden. Die so umschriebene Programmatik folgt keinem Selbstzweck. Sie hat ihre Wurzel in einer religionswissenschaftlichen Verpflichtung und ist als notwendiger Zwischenschritt konzipiert, um der Erforschung alternativer Spiritualität in einem angemessenen Kontext und unter der Maxime weltanschaulicher Neutralität den Weg zu bereiten.

I.3 Begründung der Zielperspektive

Die Zielperspektive ist auf dem Hintergrund einer mehrschichtigen und im folgenden schrittweise zu entfaltenden Problematik legitimiert. Vorab wird behauptet: Die sich derzeit präsentierende Forschungskonstellation bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen belastet vor allem die Religionswissenschaft. "Als konfessionell ungebundene, empirische Wissenschaft, deren Ziel es ist, die Welt der Religionen auf wissenschaftlich einwandfreie Weise von ihrem eigenen Selbstverständnis aus zu erforschen"[157], ist sie mit der Tatsache konfrontiert, daß die Debatte in ihrer Ideologielastigkeit und thematischen Engführung geradezu normativen Charakter angenommen und damit auch jenen Diskussionsteilnehmern Maßstäbe gesetzt hat, deren forschungspragmatische Leitprinzipien mit etablierten inhaltlichen und begrifflichen Trends nicht vereinbar sind.

Die notwendige Überwindung sowohl der ideologischen Voreingenommenheiten als auch der unangemessenen Verengung eines an sich weiter zu fassenden Forschungsfeldes bedarf entsprechender Vorarbeiten.

I.3.1 Grundbedingungen der Negativ-Haltung gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen in der Bundesrepublik

Um die eben formulierte Behauptung plausibel zu machen, sind zunächst später noch ausführlicher herauszuarbeitende Bedingungen zu beleuchten, die den dominanten Strukturen der "Jugendsekten"-Debatte zugrundeliegen. Von primärer Bedeutung ist dabei der themeninitiierende Anti-"Jugendsekten"-Aktivismus einer zahlenmäßig kleinen aber geschickt und deshalb in bezug auf die gesteckten Ziele erfolgreich vorgehenden Gruppe von Gegnern Neuer Spiritueller Bewegungen. Daneben haben aber auch Defizite der an der Diskussion beteiligten Disziplinen maßgeblichen Anteil an der spezifischen Forschungskonstellation hinsichtlich alternativer Spiritualität. Schließlich muß beachtet werden, daß den als "Jugendsekten" beschuldigten Gruppen so gut wie keine Gelegenheit gegeben wurde, zu den Vorwürfen in adäquater Form Stellung zu nehmen.

Eine fragwürdige Allianz zwischen Elterninitiativen, Massenmedien, einigen Parteipolitikern und - allen vorweg - kirchlichen Funktionären[158] führte dazu, daß die in Deutschland kursierenden Informationen über Neue Spirituelle Bewegungen überwiegend von Interessensgruppen an die Öffentlichkeit gebracht wurden, "welche selbst auf die eine oder andere Weise von den `neuen Religionen´ berührt worden sind."[159] In "Frontkämpfermentalität"[160] versuchten sie, "die Schwerfälligkeit der breiten Masse <...> durch harte, ja schockierende Konfrontation" mit der angeblichen `Jugendsekten´-Gefahr aufzurütteln[161] und die Öffentlichkeit gegen die Neuen Spirituellen Bewegungen aufzubringen.[162] Die im Rahmen dieser Aktivitäten von konfessionellen "Sekten-Beauftragten" eingenommene Protagonistenrolle blieb auch in fortgeschrittenen Stadien der "Jugendsekten"-Debatte den Vertretern der Kirche reserviert. Bereits 1979 befand z.B. Kehrer, daß sich ausschließlich kirchliche Fachleute mit dem besagten Phänomen auseinandersetzen[163]. Zwei Jahre später war es Siegert, der feststellen mußte, daß sich der Kreis der diesbezüglich Interessierten vornehmlich aus "Sekten-Experten" der beiden Konfessionen rekrutiert.[164]

Auf der anderen Seite müssen sich alle an der "Jugendsekten"-Diskussion beteiligten Wissenschaftler die Frage gefallen lassen, inwieweit sie den von der Anti-"Jugendsekten"-Bewegung[165] initiierten Trends durch eigene Defizite Vorschub geleistet haben und versäumten, eine Korrekturfunktion wahrzunehmen. Ein entsprechender Vorwurf trifft insbesondere sowohl die Religionswissenschaft als auch die Soziologie. Kehrer z.B. konfrontierte ein Jahr nach dem Beginn der eigentlichen "Jugendsekten"-Debatte die in diesem Zusammenhang defizitäre Situation der beiden genannten Disziplinen mit den zahlreichen in den USA erstellten religionswissenschaftlichen und soziologischen Studien und stellte fest, die rege Forschungstätigkeit im anglo-amerikanischen Sprachraum sei an den besagten Fachbereichen "in Deutschland anscheinend ohne Spuren vorübergegangen."[166]

Ein Rückblick macht deutlich, daß inhaltliche Defizite der Religionswissenschaft in mittelfristigen Versäumnissen ihren Ursprung haben. Benz und auch Gerlitz - beide mit dem über die westlich-hemisphärische, westeuropäische oder bundesrepublikanische "Jugendsekten"-Szene hinausgehenden Globalphänomen "Neue Religionen" befaßt[167] - machten schon frühzeitig auf das fehlende Interesse an ihrem Arbeitsgebiet aufmerksam, dessen gründliche Aufarbeitung ein religionswissenschaftliches Forschungsfundament für die ab 1978 interdisziplinär einsetzende Auseinandersetzung mit sogenannten "Jugendreligionen" hätte bereitstellen können. In diesem Zusammenhang muß auch bedauert werden, daß ein von Lanczkowski vorgelegter Beitrag über "Neue Religionen"[168] nicht aufgegriffen und konstruktiv weitergeführt wurde. Einige der später als "Jugendsekten" ausgegrenzten Gruppierungen wurden von dem Religionswissenschaftler - unbeeinflußt von erst in den darauffolgenden Jahren durchschlagenden terminologischen und inhaltlichen Tendenzen - in einem universalen Kontext und unter rein deskriptiven Gesichtspunkten behandelt. Die Chance, an dieser Stelle anzusetzen, wurde von seinen Kollegen jedoch nicht genutzt.

Auf diesem Hintergrund sahen sich Religionswissenschaftler zu Beginn der eigentlichen "Jugendsekten"-Debatte im Kontext jener Disziplinen, die hinsichtlich des besagten Phänomens zunächst ratlos erschienen.[169] Röhr etwa mußte Ende 1978 bekennen: "Was bislang fehlt ist der Beitrag der Religionswissenschaftler" [170], und Hummel bekräftigte wenig später, eine unter religions- und missionswissenschaftlichem Blickwinkel durchgeführte systematische Untersuchung der Neuen Spirituellen Bewegungen gäbe es bislang nicht.[171]

Der Soziologie ist mit Blick auf die "Jugendsekten"-Debatte vorzuwerfen, einer diverse Unterdisziplinen berührenden paradigmatischen Umorientierung[172] nicht durch einen angemessenen empirischen Output entsprochen zu haben. Zwar war die Religionssoziologie in der zweiten Hälfte der 70er Jahre zu einer "Soziologie der Wissens- und Deutungssysteme" avanciert und hatte in Abgrenzung zu dominanten kirchensoziologischen Tendenzen der Nachkriegsjahrzehnte auch die Untersuchung außerinstitutioneller bzw. nicht-kirchlicher Formen von Religiosität auf ihr Programm geschrieben.[173] Theoretischer Anspruch und forschungspragmatische Umsetzung der geforderten Perspektivenerweiterung blieben jedoch zum Nachteil von Studien über jugendliche Religiosität diskrepant. Damit wurde u.a. die immerhin schon 1972 von Höllinger[174] konstatierte Vernachlässigung religiöser Fragen in der Jugendsoziologie bzw. der Behandlung religiöser Phänomene bei Jugendlichen im Rahmen der Religionssoziologie fortgeschrieben[175].

Ein dritter Aspekt ergibt sich aus Bemühungen, die in Rede stehenden Gruppen aus der "Jugendsekten"-Diskussion auszugrenzen. Diesbezüglich ist zunächst festzuhalten, daß die Kluft zwischen der in den Gruppen anzutreffenden Eigenperspektive und dem von "außen" gezeichneten Image einer "Jugendsekte" im Laufe der Auseinandersetzung immer größer geworden ist und inzwischen unüberbrückbar erscheint.

Um den Status des Stigmatisierten abzustreifen, organisierten die betroffenen Bewegungen Pressekonferenzen, verfaßten Pressemitteilungen, verbreiteten in der Öffentlichkeit Pamphlete oder adressierten mit entlastendem Material gefüllte Rundbriefe an gesellschaftlich bedeutsame Personen und Institutionen[176]. Die Wirkung dieser Gegendarstellungen auf die etablierte Meinung blieb allerdings gering.

Die verbreitete Praxis, Neuen Spirituellen Bewegungen die Möglichkeit der Selbstdarstellung an wissenschaftlichen Symposien oder anderen Foren zu verweigern, vergrößert zusätzlich die wirklichkeitssetzende Macht der "Jugendsekten"-Gegner. Den Grund für ausgrenzende Maßnahmen gegenüber verdächtigen Gruppen formulierte u.a. Thomas: "Einladungen an Vertreter der Jugendsekten zu öffentlichen Diskussionen werden so häufig zu Propagandaveranstaltungen für diese Bewegungen umgewandelt, daß labile oder neugierige Jugendliche dabei gewonnen werden können."[177] Ähnlich warnte auch Matschek: "Keine Sektenangehörigen in die Schulklasse oder Gruppe einladen: `Mitleidseffekt´, `Interesse aus Neugierde´."[178] Katholische Lehrerinnen und Lehrer bekamen von Cammans, Leiterin einer Essener Anti-"Jugendsekten"-Initiative den Rat: "Lassen Sie nie Vertreter von Sekten in den Schulen sprechen, denn dabei entsteht ein Schwelbrand, der nie mehr zu löschen ist."[179]
Die Initiatoren einer Fachtagung über "gesellschaftliche<> und gesundheitliche<> Folgen neuer totalitärer religiöser und pseudoreligiöser Bewegungen" im Herbst 1981 gingen, nachdem sie sich bereits im Vorfeld der Konferenz von Mitgliedern der Vereinigungskirche und Scientology-Church bedrängt sahen, noch weiter und spekulierten: "Daß Versuche, die Tagung selbst zu stören, in Grenzen gehalten werden konnten, war möglicherweise nur der Tatsache zu verdanken, daß das Tagungshotel in Bonn wegen verschiedener Regierungsveranstaltungen in der fraglichen Zeit unter verstärktem polizeilichen Schutz stand."[180] Auf der Gegenseite beschwerte sich die Vereinigungskirche in einem Leserbrief an die Süddeutsche Zeitung, daß sich"Sekten-Experte"Pfarrer Haack auf einer öffentlichen Landeskonferenz der Jungen Union "als Rausschmeißer

betätigte, indem dieser sich am Saaleingang aufbaute und ihm bekannte "Sekten"-Mitgliedern den Zutritt verwehrte."[181]

Angesichts einer solchen Polarisierung wurde die Teilnahme von Vertretern Neuer Spiritueller Bewegungen an einem Symposium in Boppard erst vier Jahre nach dem Beginn der eigentlichen "Jugendsekten"-Debatte als ein "Novum" gefeiert[182], ohne damit allerdings für die Zukunft neue Maßstäbe für den Umgang mit den besagten Gruppen setzen zu können. Denn schon in der Diskussion nach dem ersten Fachvortrag wurde die dort laut werdende Aufforderung zum Dialog mit Neuen Spirituellen Bewegungen "von einem Teil der Tagungsteilnehmer mit Skepsis aufgenommen"[183]. Ein Plädoyer für eine direkte Begegnung mit Vertretern der "Gegenseite" muß dann auch nach wie vor als regelbestätigende Ausnahme betrachtet werden[184].

I.3.2 Allgemeine Konsequenzen

Der Kernpunkt der eben ausgebreiteten Gedanken besteht darin, daß der Charakter der Diskussion um alternative Spiritualität in der Bundesrepublik durch das emotionalisierende, ursprünglich auf fünf, kurz darauf auf sechs, später auf acht namentlich genannte Gruppen fixierte Vorgehen der "Jugendsekten"-Gegner unverhältnismäßig stark geprägt wurde. Die bereits in der Anfangsphase der Debatte gesetzten Tendenzen bestimmen seither die inhaltliche Ausrichtung und die Begrifflichkeit der Auseinandersetzung.

Zwei Konsequenzen sind diesbezüglich festzuhalten: Waren vor dem Beginn der eigentlichen Anti-"Jugendsekten"-Kampagne[185] vereinzelt vorliegende wissenschaftliche Stellungnahmen[186] noch von dem Bemühen um eine objektive Behandlung der Neuen Spiritualität geprägt[187], wurde unter dem Einfluß der besagten Kräfte eine "distanzierte, kritische (und selbstkritische) Haltung, die für eine sachgerechte Auseinandersetzung" dringend geboten gewesen wäre, zunehmend schwieriger[188], wenn nicht gar unmöglich.

Gleichzeitig bewirkte die anhaltende Konzentration auf alternativ spirituelle Negativ-Beispiele die Verengung einer Diskussion, die gerade erst verhalten begonnen hatte. Das seinerzeit in einem sehr viel größeren Kontext angepeilte, mit dem Stichwort "Wiedererwachen der religiösen Frage" assoziierte Thema "Neue Spiritualität"[189] wurde in der ursprünglich intendierten Breite vernachlässigt und durch die ausschließliche Beschäftigung mit "Jugendsekten" abgelöst.

Beide Aspekte gehören unmittelbar zusammen und gehen als erkenntnisstrukturierende Größen in die Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen ein. In diesem Sinne schreibt z.B. Reimer: "Genau betrachtet schaffen wir unter Ausblendung der viel differenzierteren Wirklichkeit auf ideologische Weise einen neuen Sektentyp, der die Gestalt eines Feindes annimmt, der in unsere vermeintlich noch heile Welt einbricht. Das löst nicht nur in der Öffentlichkeit leicht primitive Abwehrmechanismen aus; es bewirkt auch, daß man alle Kräfte auf die Bekämpfung dieses angeblich von außen kommenden Feindes konzentriert".[190]

I.3.2.1 Das Problem der Vor-Auslegung des Objektbereichs

I.3.2.1.1 Theoretische Grundlagen

Aspekte der von Schütz vorgenommenen phänomenologischen Analysen der Alltagswelt[191] können zunächst auf einem theoretisch allgemeinen Niveau deutlich machen, auf welche Weise gesellschaftlich etablierte Vorurteile eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Neuen Spirituellen Bewegungen behindern.

Das Spezifikum eines phänomenologischen Zugangs zur Alltagswelt besteht darin, daß die subjektive Erfahrung von Alltagswelt zum Ausgangspunkt der Überlegungen erhoben wird.[192] Unter dieser Fragestellung ist Alltagswelt für Schütz ein eigener Seinsbereich und damit abgrenzbar gegenüber anderen Realitätszonen. Als eben solche Realitätszonen stehen die Welt des Spiels, die Welt der religiösen Erfahrung, die Traumwelt, Phantasiewelten und die Welt

des Theoretisierens im Rahmen einer wissenschaftlichen Tätigkeit der Alltagswelt gegenüber. Unterscheidbar sind diese Seinsbereiche deshalb, weil sie von dem erlebenden Subjekt mit unterschiedlichen Wirklichkeitsakzenten belegt werden. Jede dieser Sphären wird auf der Grundlage eines charakteristischen Erlebnis- und Erkenntnisstils erfahren, ist durch eine typische Bewußtseinsspannung ausgezeichnet, schließt eine besondere Art der Selbsterfahrung ein, zeichnet sich durch eine bestimmte Form der Sozialität aus, usw.[193]

Im Rahmen seiner Untersuchung betont Schütz unter verschiedenen Aspekten den Seinsvorrang, der der alltäglichen Lebenswelt vor allen anderen Realitätszonen zukommt. So ist einmal "in der Alltagswelt <...> die Anspannung des Bewußtseins am stärksten, das heißt, die Alltagswelt installiert sich im Bewußtsein in der massivsten, aufdringlichsten, intensivsten Weise."[194] Daneben ist es die Intersubjektivität der alltagsweltlichen Realität, die diese Seinssphäre zur "vornehmliche<n> und ausgezeichnete<n> Wirklichkeit des Menschen"[195] werden läßt. Denn: "Der einzelne wohnt in ihr gemeinsam mit einer großen Zahl anderer Menschen, die ihre Existenz und ihre Hauptmerkmale fortwährend bestätigen." Aus diesem Grund hat die Realität der Alltagswelt "die stärkste Plausibilitätsstruktur."[196] Bei einer Analyse des Verhältnisses zwischen Alltagswelt und anderen Realitätszonen schließlich, "erscheinen andere Wirklichkeiten als umgrenzte Sinnprovinzen, als Enklaven in der obersten Wirklichkeit."[197] Das bedeutet: Die alltägliche Wirklichkeit ist sowohl Ausgangspunkt als auch zentraler Bezugspunkt für das Bewußtsein. Das Individuum findet sich nach seinen "Ausflügen in die Sinnprovinzen"[198], also nach einem Theaterbesuch, dem Kirchgang, einer traumreichen Nacht, dem wissenschaftlichen Theoretisieren jeweils in der Alltagswelt wieder und hat sich den dort vorgefundenen "Faktizitäten"[199] zu stellen. Weiterhin ist wichtig, daß das subjektive Erleben der von Schütz erörterten nicht-alltäglichen Realitätszonen niemals absoluten Charakter hat, sondern in seiner Qualität an Erfahrungen im Alltag gebunden bleibt. Berger und Luckmann sprechen in diesem Zusammenhang von

einem "Übergewicht" der alltagsweltlichen Realität gegenüber anderen Seinsbereichen. Insbesondere "die Allerwelts- und Umgangssprache, die <...> zur Objektivation <>einer Erfahrung<> zur Verfügung steht" sorgt dafür, daß jedwedes Erlebnis "in der Alltagswelt <gründet> und <...> immer auf sie zurück <verweist>."[200]

Zusammenfassend gilt: "Realität wird nicht als ein einheitliches Ganzes erfahren. Vielmehr erfahren die Menschen die Realität als miteinander verbundene Zonen oder Schichten von höchst unterschiedlicher Qualität. Diese fundamentale Tatsache hat Alfred Schütz als die Erfahrung vielfacher Realitäten bezeichnet." "Nun gibt es aber eine Realität, die für das Bewußtsein eine hervorgehobene Stellung einnimmt, und dies ist genau die Realität des Hellwachseins im gewöhnlichen Alltagsleben. Das heißt, diese Realität wird als **realer** erlebt, und zwar die **meiste Zeit**, realer im Vergleich mit anderen Realitäten <...>. Aus diesem Grund hat Schütz sie als oberste Realität bezeichnet."[201]

I.3.2.1.2 Konkretisierung

Auf dem Hintergrund der eben angeführten Gedanken liegt es nahe, eine Korrelation zwischen der Einstellung der an der Diskussion beteiligten Wissenschaftler gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen und dem in der Öffentlichkeit etablierten, nicht mehr als reflexionsbedürftig erachteten "Wissens" über die besagten Gruppen zu unterstellen. Tatsächlich kann exemplarisch deutlich gemacht werden, daß das von den "Jugendsekten" gezeichnete "Horrorbild <...> eine genauere Wahrnehmung und echte Auseinandersetzung weitgehend blockiert<>"[202] und die Dominanz der von Elterninitiativen, kirchlichen Fachleuten und Presse in Umlauf gebrachten Informationen eine wissenschaftlich adäquate Annäherung an Neue Spirituelle Bewegungen behindert.

Der Erfahrungsbericht des Berufsschullehrers Volpert von einer Begegnung mit einem ehemaligen, inzwischen der Vereinigungskirche

beigetretenen Schüler, schildert in einfachen Worten, wie sich eingefahrene Deutungsmuster als Störfelder für vorurteilsfreie Kommunikation im Bewußtsein des "informierten" Zeitgenossen auftun: "In Bruchteilen von Sekunden versuche ich in meinem Gedächtnis alle Informationen über die `Vereinigungskirche´ abzurufen: Jugendreligionen - Moon, der koreanische Multimillionär, der sich zum neuen Messias erkoren hat und den Feldzug gegen den Kommunismus predigt....".[203)]

Ähnlich hebt Barker mit Blick auf die von ihr gewählte Forschungsfrage nach der Motivation zum Beitritt in die Vereinigungskirche hervor: "Das Problem war deshalb recht scharf umrissen, da es für jeden Außenstehenden festzustehen schien, daß es für eine Person, die Herr ihrer Sinne ist, unmöglich sei, der Vereinigungskirche beizutreten. Ich fand diese Einstellung in mir selbst vor, weil ich nicht sah, welchen Reiz der Eintritt in eine, wie es schien, autoritäre Sekte bot, die fremdartigen Glaubensvorstellungen anhing und in der Mitglieder offensichtlich von einem gewissen koreanischen Gentleman, der nichts gab, aber alles nahm, ausgebeutet wurden."[204)]

Vergleichbar schildert auch Röllgen das eigene Bewertungssystem vor dem Beginn seiner Diplomarbeit über die Vereinigungskirche: "Vor dem ersten Besuch bei der VK <Vereinigungskirche, F.U.> war ich von dem herkömmlichen Bild, das wahrscheinlich die meisten Deutschen gegenüber `Sekten´ haben, geprägt. Ich bezog meine Informationen ausschließlich aus den Massenmedien, vor allem aus der Presse." Weiterführende, "überwiegend aus traditionell kirchlichen Kreisen" stammende "Literatur bestätigte meinen negativen Eindruck und gab ihm noch eine breitere, scheinbar fundiertere Basis." "So begegnete ich dieser Arbeit mit dem Bewußtsein, daß es ein risikoreiches Unterfangen sein könnte und ich versuchte mich gegen mögliche Gefahren abzusichern." "Ich fürchtete <...> so geschickt und gekonnt manipuliert zu werden, daß ich es gar nicht merken würde. Ich rechnete mit einer sogenannten `Gehirnwäsche´, mit Psycho Terror <sic!>, massiver Indoktrination, einem autoritären Leiter, permanenter

Kontrolle, einem starren Tagesablauf und einer in sich geschlossenen, starren Gruppe mit völlig gleichgeschalteten Mitgliedern."[205)]

I.3.2.2 Das Problem der Sonderbehandlung des Objektbereichs "Jugendsekten"

I.3.2.2.1 Theoretische Grundlagen

Ohne notwendigerweise das "Jugendsekten"-Thema im Auge zu haben, kann man mit Popper den generellen Ausgangspunkt wissenschaftlicher Theoriebildung und Forschung in der erkenntnislogischen Spannung zwischen Wissen und Nichtwissen lokalisieren und einen durch diese kognitive Dissonanz initiierten intellektuellen Prozeß als Problemlösungsversuch bestimmen, welcher Bereiche des Nichtwissens durchdringen und die Grenzen des Wissensgebietes erweitern soll[206)]. Im Sinne der von Vetter vorgenommenen Unterscheidung zwischen Alltagsproblemen und wissenschaftlichen Forschungsfragen kann diese Problemlösungsinitiative als eine Suchbewegung nach einem gesellschaftlichen Lösungskonzept präzisiert werden, das einem prinzipiell jedermann zugänglichen Erkenntniskontingent innovative Elemente zuführen und qualitativ erweitern soll[207)]. Ein Forschungsproblem erweist sich somit als eine erkenntnislogische Spannung zwischen immer bereits vorfindbaren, gesellschaftlich etablierten Problemlösungsbeständen und dem Bewußtsein einer in dieser Hinsicht defizitären Situation.

Weitere Aspekte eröffnen sich, wenn man der These von Kuhn zustimmt, nach der aktuelle Forschung als Anwendung und Detaillierung von sogenannten Paradigmen begriffen werden muß. Kuhn zufolge beruht ein Paradigma "fest auf einer oder mehreren wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit, <...> Leistungen, die von einer bestimmten wissenschaftlichen Gemeinschaft eine Zeitlang als Grundlage für ihre weitere Arbeit anerkannt werden."[208)] Weingart, der sich durch eine Art integrativer Zusammenfassung der auf Kuhn konstruktiv aufbauenden Präzisierungsversuche[209)] des ursprünglich recht unscharf belassenen Paradigma-Begriffs verdient gemacht hat,

begreift ein Paradigma ganz im Sinne von Kuhn als eine Verknüpfung kognitiver und sozialer Strukturen in Gestalt eines Handlungs- und Argumentationszusammenhangs[210]. Er gliedert den Kuhnschen Terminus in fünf Bedeutungsvarianten, um einerseits das Wechselverhältnis zwischen soziologischen und philosophischen Aspekten wissenschaftlicher Tätigkeit zum Ausdruck zu bringen und andererseits die soziale Reichweite bzw. historische Wandelbarkeit von Paradigmen zu erfassen.[211]

Auf einer hier favorisierten Bedeutungsebene ist ein Paradigma ein kognitiver Orientierungskomplex, dem sich eine wissenschaftliche Gemeinschaft verpflichtet weiß, und der als erfahrungsstrukturierendes Prinzip die Wahrnehmung der betreffenden Forscher determiniert, bzw. als vortheoretische Größe den Theorie- und Begriffsbildungsprozeß bestimmt.[212]

Das, was von einer wissenschaftlichen Gemeinschaft als ein Problem wahrgenommen und definiert wird, ist demnach ebenso abhängig von metatheoretischen Vorentscheidungen wie der Versuch, die Forschungsfrage zu lösen. Ob und unter welchen Prämissen ein Phänomen der Alltagswelt also als wissenschaftliches Problem ausgegrenzt und systematisch bearbeitet wird, hängt von der "Weltsicht" einer Forschungsgemeinschaft, von deren "Problembewußtsein" ab.

Den eben dargelegten Gedankengang greift Fischer auf, wenn er schreibt: "Jede Wissenschaft bestimmt ihren Gegenstandsbereich entsprechend ihren Interessen, Theorien und Forschungsmethoden spezifisch. Nicht die `Sache selbst´ drängt sich als Objekt wissenschaftlicher Betätigung auf, sondern gemeinsame Forschungsaktivität läßt Phänomene zu Erkenntnisobjekten <...> werden."[213] Eine solche Sichtweise schließt zweierlei ein. Sie bejaht erstens ein Erkenntnismodell, demzufolge erst interpretative Eigenleistungen des Erkennenden `physikalischen´, nicht von vornherein mit Sinn behafteten Gegebenheiten Bedeutung verleihen. Anders formuliert: Sie übernimmt die These, "daß die Gegenstände und Ereignisse der jeweils gegenwärtigen Welt nicht, wie es dem naiven Bewußtsein

erscheint, ihre Bedeutung gleichsam auf die Stirn geschrieben tragen, daß mithin Wahrnehmung sozialer Sachverhalte keine bloße Abbildbeziehung zwischen Welt und Bewußtsein etabliert, sondern - will man im Bilde bleiben - eine Beziehung auch der Projektion."[214] Zweitens impliziert sie die Annahme, daß intersubjektiv wirksame Realitätsbestimmungen in kommunikativen Prozessen perspektivisch verschränkter Gesellschaftsmitglieder aufgebaut, erhalten und verändert werden.[215] Entsprechend will Fischer den Vorgang der Problembestimmung und -bearbeitung innerhalb wissenschaftlicher Gemeinschaften als Verflechtung selektiver und konstituierender Prozesse begreifen. Wissenschaft ist dann ein selektives Unternehmen, wenn sie auf der Basis eines gesellschaftlich geteilten Konsenses über die Faktizität sozialer Phänomene bestimmte Ausschnitte jener Wirklichkeit gemäß den spezifischen Fragestellungen des jeweiligen Fachbereichs als problematisch isoliert und bearbeitet. Eine solche wissenschaftliche Tätigkeit steht unter dem Primat der systematischen Rekonstruktion bereits vordefinierter gesellschaftlicher Wirklichkeit. Mit Fischer ist aber zu ergänzen: "Zum zweiten ist die Definition des wissenschaftlichen Objektbereichs als **Konstitutionsvorgang** aufzufassen. In den wechselseitig überprüften Forschungsprozessen entstehen Konstrukte, die soziale Realität zumindest punktuell neu setzen können. Aus dem rekonstruierenden Vorgang kann ein genuin konstruktiver Prozeß werden. Wird im Selektionsvorgang Gegebenes chiffriert und nachkonstruiert, dann wird im Konstitutionsvorgang neue menschliche Erfahrung symbolisch vorstrukturiert."[216] Unter diesem Blickwinkel erscheint wissenschaftliche Tätigkeit vorrangig als Abfolge sinn**stiftender** Akte. Kommunikativ aufeinander bezogene Wissenschaftler schöpfen gewissermaßen auf einer `höheren´ Ebene vom gesellschaftlichen Alltag abgelöste kognitive Deutungsmuster, die allerdings in den für selbstverständlich gehaltenen Alltagswissensbestand einer Gesellschaft eingehen können, sofern die ursprünglich nur von den beteiligten Wissenschaftlern "gewußten" Konstrukte über Popularisierungsprozesse Breitenwirkung entfalten. In einem solchen Fall werden die gesetzten Inhalte auch im gesellschaftlichen Alltag als faktische Gegebenheiten akzeptiert und bilden von diesem Zeitpunkt

an die Grundlage für die aktuelle Wirklichkeitsbestimmung. Selbstverständlich können diese zu Faktizität geronnenen Inhalte wieder zum "Gegenstand" einer systematischen Rekonstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit werden.

I.3.2.2.2 Konkretisierung

Die in Deutschland sowohl interdisziplinär als auch öffentlich diskutierte "Jugendsekten"-Frage entstammt ursprünglich einem eng umgrenzten paradigmatischen Zusammenhang. Neue Spirituelle Bewegungen wurden zuerst von Kirchenvertretern bzw. Theologen als Herausforderung erlebt, zum Thema erhoben und der Wissenschaft insgesamt als gesellschaftlich relevantes Problem zur Aufgabe gemacht. Zwei Beobachtungen lassen die Schlußfolgerung zu, daß die damit gesetzten Wirklichkeitsbestimmungen mittlerweile in den gesellschaftlichen Wissensvorrat eingegangen sind und als selbstverständliche Faktizitäten auch von Vertretern der an der "Jugendsekten"-Debatte beteiligten Disziplinen akzeptiert werden. Erstens ist offensichtlich, daß sich Bezeichnungen wie "Jugendsekten" oder "Jugendreligionen" zu kommunikationsadäquaten Begrifflichkeiten entwickelt haben, zu Termini also, mit denen alle Beteiligten ohne große Verständigungsprobleme eine anscheinend nicht weiter interpretationsbedürftige Bedeutung assoziieren.

Schöll z.B., der mögliche Einwände gegen gängige Begriffe diskutiert, entscheidet sich letztlich doch für den vorher in Frage gestellten "Jugendreligionen"-Terminus, weil dieser zu einem "feststehenden Begriff" geworden sei.[217] Auch Braun legitimiert die Verwendung der Bezeichnung "Jugendsekten" mit dem Argument, diese sei auch unter Jugendlichen geläufig und deshalb trotz aller Einwände sinnvoll.[218] Ähnlich formulieren Habscheid und Heinemann: "Wenn <...> im folgenden von `Jugendreligionen´ usw. (stets in Anführungszeichen!) die Rede sein wird, dann nur deshalb, weil diese Terminologie sich eingebürgert hat."[219] Ebenso gebraucht

der Autor des Berliner Senatsberichts über Neue Spirituelle Bewegungen den Begriff "Neue Jugendreligionen", weil dieser "sich inzwischen im allgemeinen Sprachgebrauch durchgesetzt" habe.[220]

Zweitens wird das Einverständnis mit vorgegebenen Wirklichkeitsbestimmungen dadurch bekundet, daß die thomeninitiierenden Bemühungen der mit der "Sekten"-Frage befaßten Theologen trotz aller Kritik unter heuristischen Gesichtspunkten aufgewertet werden.

Puntigam z.B. kritisiert am theologischen Schrifttum die Dominanz eines Einzelfragen überlagernden und eine soziologische Analyse behindernden apologetischen Interesses und hebt hervor: "Die solchermaßen eingeengte Sichtweise des Gegenstandes ist aufgrund mangelnder humanwissenschaftlicher und sozialwissenschaftlicher Kompetenz der Forschenden <...> nur schwer zu überwinden." Auf der anderen Seite würdigt sie jedoch eben diese Beiträge als "Pionierarbeit" mit wichtigen inhaltlichen Konsequenzen für den Schulunterricht.[221] Tworuschka sieht gar eine "literarische Treibjagd auf die religiösen Gruppen" in Form einer "wild ins Kraut schießenden `Jugendreligionen´-Literatur" und fordert, an die Veröffentlichungen der kirchlichen "Sekten"-Beauftragten sei die ideologiekritische Elle anzulegen.[222] Tatsächlich aber unterläuft er den ideologiekritischen Impetus, wenn er den konfessionellen "Experten" das Verdienst einräumt, "die Beschäftigung mit den neuen Religionen in der Bundesrepublik nachhaltig gefördert zu haben."[223] Ähnlich ist auch Antes bemüht, sich bei seinen Ausführungen zu hinduistischen "Jugendreligionen" in Deutschland von einschlägigen Vorarbeiten abzugrenzen, "zumal bestimmte Bewertungsmaßstäbe zumindest auf die Art der Darstellung einen gewissen Einfluß ausüben und insofern die gebotene Information möglicherweise etwas einseitig werden lassen." Er läßt aber dort notwendige Konsequenz vermissen, wo er den Umstand, "daß wir heute relativ viel über diese einzelnen Gruppen wissen", auf die Publikationen Haacks und Mildenbergers zurückführt.[224]

Mit Blick auf die vorangestellten wissenschaftstheoretischen Überlegungen ist nun problematisch, daß sowohl die Übernahme gängiger begrifflicher Kennzeichnungen des Objektbereichs "Jugendsekten" als auch das affirmative Einschwenken auf die vorgegebene Problemdefinition jeweils das konstituierende Moment wissenschaftlicher Tätigkeit außer acht läßt und darüber hinaus das unangemessen verengte Forschungsfeld in eben dieser Engführung bestätigt.

Termini wie "Jugendsekten" oder "Jugendreligionen" entfalten ihr themenperpetuierendes Potential dadurch, daß Wortzeichen notwendigerweise mit einem bestimmten Designat verknüpft sind. Wer z.B. von "Jugendsekten" spricht, unterstellt Wirklichkeitsaspekte, die für die so benannten Gruppen charakteristisch sein sollen und die diesen Organisationen - vereinfacht ausgedrückt - in Abgrenzung zu all dem, was **nicht** "Jugendsekte" ist, einen ontologischen Sonderstatus verleihen. Die permanente terminologische Bekräftigung eines in sich geschlossenen Forschungsfeldes ist dabei ebenso problematisch wie die Tatsache, daß in den jeweils verwendeten Bezeichnungen unwillkürlich "ein kritischer Abwehrmechanismus am Werk"[225] ist.

Eine an den Stimmen von Puntigam, Tworuschka und Antes festgemachte Position schließlich unterzieht zwar die von Theologen durchgeführte Problembearbeitung, nicht aber die Konstitution des Problems einer Kritik. Auf diese Weise werden disziplinäre Wirklichkeitsbestimmungen inklusive ideologischer Einschüsse verfestigt, ohne daß geprüft wird, ob das zugrundeliegende Problembewußtsein den jeweils eigenen Forschungsmaximen entspricht.

I.3.3 Konsequenzen für die Religionswissenschaft

Daß der Anspruch der Religionswissenschaft auf disziplinäre Identität vorrangig gegenüber der Theologie artikuliert wird, hat Tradition und ist sowohl aus wissenschaftshistorischen als auch aus

sachlichen Gründen berechtigt. Die permanent zu erneuernde Grenzziehung zwischen dem eigenen Fachbereich und jenem Forschungs- und Lehrgebiet, von dem sich die Religionswissenschaft erst im Rahmen einer langwierigen Auseinandersetzung hat emanzipieren können, zielt dabei auf zweierlei: Auf die Wahrung spezifischer Erkenntnisinteressen und die Sicherung eines autonomen Berufsfeldes. Diesen doppelten Horizont meint Greschat, wenn er schreibt: "Ihre spezifischen Aufgaben wollten sich Religionswissenschaftler schon immer selber stellen. Es sollten Fragen sein, die Zielen ihres Faches dienen, Fragen, die in anderen Disziplinen niemand stellt."[226]

Um seinem Zugang Profil zu verleihen, ist der Religionswissenschaftler streng darauf bedacht, "sich vor theologischen Voraussetzungen und `Vorurteilen´ zu hüten und in voraussetzungsloser Wissenschaftlichkeit zu forschen und darzustellen."[227] In gelegentlich "geradezu ängstliche<r> Abgrenzung gegen die Theologie"[228] betont er den Verzicht auf normative Ambitionen, legt er Wert auf die Enthaltung von religionskritischen und apologetischen Stellungnahmen, propagiert er eine verstehende, an deskriptiven Leitprinzipien orientierte Position und will er sich der Welt der Religionen im Sinne "formal-identischer Sinnsysteme"[229] annähern. Weil er keine Glaubenswissenschaft betreibt, hat er die "Pilatusfrage nach der Wahrheit"[230] aus seinem Kompetenzbereich eliminiert und setzt stattdessen beim "Selbstverständnis der Gläubigen eines jedweden religiösen Traditionskontinuums"[231] an.

Solche und ähnliche Forschungsmaximen erfordern eine gesteigerte Wachsamkeit gegenüber Verdachtsmomenten, die in der Öffentlichkeit gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen kursieren und die über die Vor-Einstellungen der an der "Jugendsekten"-Debatte beteiligten Fachvertreter auch in den Wissenschaftsbetrieb einwirken. Die zum Zwecke einer adäquaten Umsetzung selbstauferlegter Forschungskriterien ohnehin auszutragende Spannung zwischen der alltagsweltlichen Einbindung des Religionswissenschaftlers als "Privatperson" in ihrer "natürlichen Einstellung" und seiner Funktion als Mitglied

einer theoriegeleiteten "scientific community"[232] belastet die Untersuchung Neuer Spiritueller Bewegungen vor allem dann, wenn gewisse Gruppen als "ephemeral, silly and bad imitations of `real´ religions"[233] in den Blick geraten. Hier nämlich befindet sich der Religionswissenschaftler - sofern er diese Bewegungen überhaupt als untersuchungsbedürftig begreift - in der Gefahr, in den parteilichen Dialog zwischen "ihnen" und "uns"[234] abzugleiten, den er als idealerweise wertneutraler Dolmetscher unterschiedlicher religiöser Ausdruckssformen"[235] partout zu vermeiden hat.

Daß den in Rede stehenden Neuen Spirituellen Bewegungen häufig ein religiöser oder spiritueller Gehalt abgesprochen wird, stellt den Religionswissenschaftler aber noch vor eine zweite, von "außen" auf ihn einwirkende Schwierigkeit. Das Argument, "Jugendsekten" beriefen sich nur deshalb auf den Religionsstatus, um unter diesem Deckmantel ungehindert ihren dubiosen weltlichen Zielen nachzugehen, schließt nämlich die Frage ein, inwieweit die Religionswissenschaft überhaupt noch für jene pseudoreligiösen Gebilde zuständig ist, bzw. ob sie mit ihrem deskriptiven, verstehenden Ansatz die scheinreligiöse Fassade wirklich aufzubrechen vermag. Auf dem Hintergrund von Forderungen wie:"Man sollte weniger auf die religions-wissenschaftlichen Aspekte, als vielmehr auf die Gefährdung der Jugend achten"[236] ist mit Scheffler zu beklagen:"Es ist ein absurdes Ergebnis dieser Situation, daß der sogenannte Normalverbraucher eine Aufklärung über neue Religionsgemeinschaften von christlichen Theologen erwartet, nicht aber von Religionswissenschaftlern, die ja eigentlich zuständig sind."[237] Eine solche Grundhaltung nimmt Einfluß auf die Balance zwischen "disziplinärem Angebot" und "Nachfrage", limitiert das meinungsbildende Gewicht des Religionswissenschaftlers in der öffentlichen Diskussion und nährt das Bewußtsein, Vertreter des besagten Fachbereichs seien nicht wirklich zuständig und deshalb z.B. bei der Vergabe von Forschungsprojekten auch nicht zu berücksichtigen.

Erschwerend kommt hinzu, daß sich Teile der Anti-"Jugendsekten"-Fraktion offensichtlich nicht mit der bisher erreichten Negativ-

Stimmung zufrieden geben, sondern versuchen, das Feld der "suspekten Religiosität" über die "Jugendsekten"-Szene im engeren Sinne hinaus zu erweitern. Mit dem Argument, es wüchsen "der neureligiösen Hydra immer wieder neue Köpfe nach"[238], will man nun nicht mehr den angeblich so vielen "Häuptern" zu Leibe rücken sondern dem Wildwuchs dadurch begegnen, daß man die Wege kontrolliert, auf denen der Vielgestalt neue Nahrung zugeführt wird. So warnt etwa die Leiterin des Essener Vereins "Sekten-Info" vor literarisch umgesetztem östlichen Gedankengut wie Hermann Hesses "Siddhartha" oder Richard Bachs "Möwe Jonathan". Beide seien nämlich "typische Einstiegsbücher" und deshalb mit altersbegrenzender Zensur zu belegen.[239] Eine solche Sicht übernimmt Grüntzig, wenn sie die Gefahr beschwört, daß die "jungen Leute `un-bedenklich´ über Yoga-Angebote u.a. in östliche Sekten ein<steigen>".[240] Ähnlich macht sich Küenzlen um die "dramatische" Zunahme des Reinkarnationsglaubens Sorge, der "ja in vielen der neuen Kulte und auch weit darüber hinaus in vielen gegenwärtigen Heilsangeboten eine zentrale Rolle" spiele. Eine Beschäftigung damit habe ihren Ausgangspunkt bei dem "gefährdeten Ich" in der modernen westlichen Industriegesellschaft zu nehmen. Es ginge dabei "weniger um die Inhalte und die genuine Rezeption dieses uralten Glaubens der indischen Religion". Aus diesem Grund könne "eine bloß religionswissenschaftliche Betrachtung dieses Phänomens zu keinem wirklichen Verständnis führen."[241]

I.3.4 Abschließende Begründung der Zielperspektive

Der im Rahmen dieser Arbeit zu erstellenden Kritik an der "Jugendsekten"-Debatte liegen sowohl erkenntnistheoretische Schlußfolgerungen als auch professionsstrategische Überlegungen zugrunde. Unter gegenwärtigen Bedingungen erscheint eine adäquate religionswissenschaftliche Behandlung des Phänomens alternativer Spiritualität nicht durchführbar. Skeptisch stimmt, daß "die neuen Erfahrungen mit den `Jugendreligionen´ <...> starke Emotionen aufgerührt <haben>, die eine sachliche Einschätzung erschweren",[242] und daß selbst

die zur Verfügung stehende Begrifflichkeit eine religionswissenschaftliche Annäherung verhindert, indem sie die Beschäftigung mit Neuen Spirituellen Bewegungen in "eine einseitige, einseitig-jugendpflegerische Richtung" leitet.[243)]

Die Überwindung solcher Belastungen ist ein wichtiges Ziel der vorliegenden Erörterung.

Angesichts des Meinungsmonopols weltanschaulich gebundener Protagonisten im Kampf gegen Neue Spirituelle Bewegungen steht diese Arbeit aber ebenso im Zeichen des beruflichen Legitimationszwanges. Aufgrund der etablierten Grundstimmung bezüglich der Analyse alternativer Spiritualität ist eine ganze Profession gefordert, den Anspruch auf Forschungsanteile unmißverständlich zu artikulieren und gegen Widerspruch zu verteidigen.

Die folgenden Überlegungen wollen auch diesbezüglich einen entsprechenden Beitrag leisten.

II Theoretische Grundlagen einer Kritik an der bundesdeutschen "Jugendsekten"-Debatte

II.1 Vorbemerkungen

Die aus religionswissenschaftlicher Sicht notwendige und deshalb hier in Angriff zu nehmende Kritik an der bundesrepublikanischen Debatte um Neue Spirituelle Bewegungen bezieht ihre Kernargumente im wesentlichen aus devianzsoziologischen Erkenntnissen, die im Rahmen des sogenannten Labeling Approach oder Etikettierungsansatzes gewonnen wurden. Sie setzt - indem ein **Abweichungs**konzept als heuristisches Modell zugrundegelegt wird - bei zentralen, für die meisten Teilnehmer der "Jugendsekten"-Diskussion verbindlichen Voraussetzungen an. Sie führt jedoch - weil es sich dabei um einen theoretischen, den innerhalb der Debatte um alternative Spiritualität bisher lediglich `common-sense´-artig vertretenen Annahmen inhaltlich widersprechenden Ansatz handelt - sowohl unter wissenschaftstheoretischen als auch substantiellen Gesichtspunkten über das Niveau der mittlerweile vollzogenen Auseinandersetzung hinaus.

Im folgenden geht es um die Aufarbeitung **themenrelevanter** Aspekte des Labeling Approach. Dieser Formulierung läßt sich entnehmen, daß eine alle grundlagentheoretischen Bezüge[1)], Schattierungen[2)] und interne Diskrepanzen[3)] berücksichtigende Darstellung des Etikettierungsansatzes nicht angestrebt ist. Sie wäre weder inhaltlich sinnvoll noch im Gesamtrahmen der vorliegenden Arbeit proportional angemessen gestaltbar. Der Auswahl der im Anschluß zusammengetragenen Theorieaspekte liegen zwei Selektionskriterien zugrunde. Erstens ist anzustreben, daß trotz der als notwendig empfundenen Begrenzung auf das für die vorgegebene Problemstellung Wesentliche die Identität des Etikettierungsansatzes gewahrt bleibt. Dabei ist hilfreich, daß sich Vertreter des Labeling Approach in ihren Überlegungen antithetisch auf ein theoriegeschichtlich vorgelagertes und ehemals dominantes Erklärungsmodell abweichenden Verhaltens beziehen[4)] und sich über diese Abgrenzung eine paradigmatische Grundstruktur des Etikettierungsansatzes nachzeichnen läßt, ohne

den tatsächlichen Facettenreichtum dieser "neueren" Devianzsoziologie in der Darstellung zu nivellieren[5]. Zweitens stellt sich die Aufgabe, die im nachgestellten Kapitel zu vollziehende argumentative Auseinandersetzung mit den etablierten Inhalten der "Jugendsekten"-Debatte theoretisch vorzubereiten und konzeptuell zu untermauern. Entsprechend werden die Elemente des Labeling Approach zusammengetragen, die sich unmittelbar auf kritikwürdige Merkmale der bisherigen Beschäftigung mit Neuen Spirituellen Bewegungen transferieren lassen[6].

II.2 Der Etikettierungsansatz als devianzsoziologischer Gegenentwurf

II.2.1 Theoriegschichtliche Aspekte

Mit der üblichen zeitlichen Verzögerung von etwa einem Jahrzehnt wurde für die bundesrepublikanische Devianzsoziologie "jene tiefgreifende und grundsätzliche Kontroverse zwischen einer normativ-objektivistischen und einer interaktions- bzw. definitionsorientierten"[7] Konzeptualisierung abweichenden Verhaltens aktuell, die in den USA bereits um 1960 virulent geworden war.[8] Nach in die endsechziger Jahre zu datierenden Anfängen einer "interaktionistischen Phase"[9] konnte die neue Devianzsoziologie in Deutschland unter Bezeichnungen wie "Reaktionsansatz"[10], "Prozessualer Ansatz"[11], Konstitutionsansatz"[12], "Definitionsansatz"[13], "Stigmatisierungsansatz"[14], meistens aber als "Etikettierungsansatz" oder - aus dem Englischen übernommen - "Labeling Approach" ab der ersten Hälfte der 70er Jahre Breitenwirkung entfalten[15].

Der seither fortgeschrittene Stand der Theorieentwicklung wurde inzwischen mit dem Begriff der "Nach-Labeling-Phase"[16] belegt, ohne daß weder mit der damit teilweise verbundenen Hinwendung zu konflikttheoretischen und marxistischen Fragestellungen[17] noch durch Vermittlungsversuche zwischen traditionellen Erklärungsbemühungen abweichenden Verhaltens und neueren interaktionistisch-

phänomenologischen Ansätzen[18] die vom Labeling Approach aufgeworfenen devianzsoziologischen Probleme obsolet geworden wären.

II.2.2 Der Etikettierungsansatz als devianzsoziologisches Paradigma

Die eigentliche Leistung des Etikettierungsansatzes gegenüber der zeitlich vorgelagerten und bis zu seiner Etablierung herrschenden Theorieströmung innerhalb der Soziologie des abweichenden Verhaltens besteht darin, einen "Wandel in den Forschungsschwerpunkten"[19], eine grundlegende Neubestimmung des devianzsoziologischen Terrains[20] herbeigeführt, bzw. eine gegenüber dem "alten" Ansatz neue "Orientierung"[21], eine neue "Perspektive"[22], ein neues "Konzept"[23] oder - um einen bereits weiter oben definierten und an dieser Stelle inhaltsgleich gebrauchten Begriff erneut ins Spiel zu bringen - ein neues Paradigma eröffnet zu haben[24].

Aus der Wortwahl ergibt sich, daß der Etikettierungsansatz keine Theorie im formalen Sinne repräsentiert[25], sondern eine "school of thought"[26], die einzelne Devianzsoziologen in einer gemeinsamen Sicht in bezug auf Abweichungsphänomene zusammenführt, ohne punktuelle Meinungsverschiedenheiten bzw. Ausrichtungen auf spezifische Detailfragen zu unterdrücken[27].

II.2.3 Terminologische Kennzeichnungen der devianzsoziologischen Paradigmakonkurrenz

Der zwischen dem Etikettierungsansatz und dem herkömmlichen Erklärungsmodell abweichenden Verhaltens bestehende konzeptuelle Gegensatz hat in diversen begrifflichen Paarungen schlagwortartig Ausdruck angenommen. Terminologische Gegenüberstellungen wie "täter- versus normorientierter Ansatz"[28], "ätiologischer versus definitionsorientierter Ansatz"[29], "factor versus labeling approach"[30] oder "ätiologisches versus Kontrollparadigma"[31] deuten auf divergente Zugänge zum relevanten Objektbereich und

betonen unter verschiedenen Blickwinkeln deren identitätsverleihende Merkmale.

II.2.4 Zur allgemein-soziologischen Qualität der devianzsoziologischen Paradigmakonkurrenz

Folgt man Hondrich und seiner idealtypischen Gliederung verschiedener sozialwissenschaftlicher Theoriestufen[32], dann gilt, daß Theorien des abweichenden Verhaltens - genau wie alle anderen auf ausgesuchte soziale Phänomene bezogenen Objekttheorien - Konzepten mit größerer Reichweite und abstrakteren soziologischen Problemstellungen untergeordnet werden müssen. Aus einem solchen Blickwinkel erscheinen spezielle Soziologien, wie etwa die Devianzsoziologie, als auf einzelne Objektbereiche bezogene Konkretisierungen allgemein-soziologischer Entwürfe.

Die im Sinne dieser Verhältnisbestimmung gestellte Frage nach dem "paradigmatischen Hintergrund"[33] oder nach dem jeweiligen "Basis-Paradigma"[34] der konkurrierenden devianzsoziologischen Ansätze führt zu der Schlußfolgerung, daß die Alternative: ätiologisches versus definitionsorientiertes Erklärungsmodell abweichenden Verhaltens - um eine der gängigen dichotomen Kennzeichnungen herauszugreifen - in eine allgemein-soziologische Diskussion eingebettet ist. Letztere ist durch einen Streit um die adäquate Rekonstruktion des "Sozialen" schlechthin[35] charakterisiert und wird gewöhnlich mit dem von Wilson geprägten Schlagwort von der Auseinandersetzung zwischen einem "normativen" und einem "interpretativen" Paradigma belegt[36].

II.2.5 Erkenntnistheoretische Implikationen des normativen und des interpretativen Paradigmas

In seinen Ausführungen zu dieser allgemeinsoziologischen Paradigmakonkurrenz hat Wilson - selber ein Vertreter des interpretativen Paradigmas - vor allem die erkenntnistheoretischen Implikationen

der beiden Positionen in das Zentrum der Betrachtung gerückt[37]. Kleidet man die von ihm zum Ausdruck gebrachte Kritik am normativen Paradigma in eine von Schütz übernommene Terminologie, dann ist aus der Sicht des interpretativen Paradigmas die sogenannte "natürliche Einstellung" zu überwinden, mit der eine normativ-paradigmatische Soziologie betrieben wird. Wie schon an anderer Stelle erwähnt[38], hatte sich Schütz intensiv der Strukturanalyse jener Wirklichkeit gewidmet, "die dem Verstand des gesellschaftlichen Normalverbrauchers zugänglich ist."[39] Dabei bezeichnet der in diesem Zusammenhang von ihm geprägte Begriff der "alltäglichen Lebenswelt" jene Realitätszone, die "der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet."[40]

Die auf Schütz zurückgehende Phänomenologische Soziologie konstatiert, daß der sprichwörtliche "Mann auf der Straße" in der für ihn typischen "natürlichen Einstellung" die Gegebenheiten der alltäglichen Lebenswelt als `dinghafte´, menschlicher Willkür entkleidete Entitäten erlebt. Sie kommt zu dem Ergebnis: "Die Wirklichkeit der Alltagswelt wird als Wirklichkeit hingenommen. Über ihre einfache Präsenz hinaus bedarf sie keiner zusätzlichen Verifizierung. Sie ist einfach **da** - als selbstverständliche, zwingende Faktizität."[41]

Das von Vertretern des normativen Paradigmas favorisierte deduktive Erklärungsmodell bleibt in seinen Grundstrukturen der natürlichen Einstellung verhaftet. Es unterstellt, daß gesellschaftliche Wirklichkeit "objektiv, sachhaft und äußerlich vorgegeben"[42] ist, eine Beschreibung sozialer Phänomene auf rein materiellen Sinnesdaten beruht und der Soziologe dabei auf gesicherte, von den jeweiligen Interpretationen des Beobachters unabhängige Bedeutungen zurückgreifen kann.

Dem interpretativen Paradigma verpflichtete Forscher sehen in einer solchen Auffassung die Gefahr, daß aufgrund ihres Evidenzcharakters anscheinend ausreichend begründete Alltäglichkeiten

unreflektiert zu sozialwissenschaftlichen Kategorien erhoben werden[43]. In einer wesentliche Voraussetzungen der natürlichen Einstellung nicht mitvollziehenden "theoretischen Einstellung"[44] - die dem interpretativ-paradigmatische Soziologe als Ideal vor Augen steht - erweist sich die soziale Realität, obwohl deren Faktizität dem Alltagsbewußtsein Gegenteiliges suggeriert, als ein Konstrukt ohne eigenständigen ontologischen Status.

Gesellschaft - so betonen Repräsentanten des interpretativen Paradigmas insbesondere in Anlehnung an das gemeinsame Werk von Berger und Luckmann - wird im wechselseitigen Bezug interagierender Individuen erzeugt, tradiert und modifiziert, und muß theoretisch immer rückführbar auf subjektiv sinnvolle Tätigkeiten miteinander kommunizierender Menschen bleiben.

Die damit ebenfalls angesprochene Tatsache, daß soziale Phänomene nicht **an sich** real sind, sondern immer nur **für** Gesellschaftsmitglieder Wirklichkeit angenommen haben, hat auch methodologische Konsequenzen. Eine soziologische Rekonstruktion der vom Wissenschaftler immer schon vorgefundenen Strukturen ist nach interpretativ-paradigmatischem Verständnis nämlich umso erfolgreicher, je besser es dem Forscher gelingt, seine in der eigenen alltäglichen Lebenswelt verwurzelten Deutungsmuster "einzuklammern", sich in den subjektiven Sinnhorizont der zu untersuchenden Individuen einzuschalten und verstehend - gewissermaßen mit ihren Augen - die für sie relevanten Sachverhalte nachzuvollziehen.

II.2.6 Zur Kritik des Etikettierungsansatzes am Devianzbegriff der traditionellen Soziologie des abweichenden Verhaltens

Die Kritik des Labeling Approach an der von herkömmlichen Devianzsoziologen geteilten Auffassung von Abweichung "als eine<> Klasse von Verhaltensweisen, die als physisch-objektive Verhaltenswirklichkeit außerhalb historischer Kultur- und Gesellschaftsformen besteht"[45], spezifiziert den erkenntnistheoretischen Widerspruch,

den interpretativ-paradigmatische Soziologen gegenüber Vertretern des normativen Paradigmas formulieren[46].

Ein Wesensmerkmal der traditionellen Soziologie des abweichenden Verhaltens besteht darin, daß sie Devianz als eine fraglose, an konkreten Lebensäußerungen einfach ablesbare Qualität, bzw. als eine dem Verhalten innewohnende Eigenschaft begreift. Nach diesem Verständnis ist Abweichung unmittelbar und ungeachtet des jeweiligen lebensweltlichen Hintergrunds des Beobachters der Erkenntnis zugänglich[47]. Devianz wird so zu einem individuellen "Entweder-Oder-Merkmal"[48], das zur Basis einer Dichotomisierung von Gesellschaftsmitgliedern in "Abweichende" und "Konforme" erhoben werden kann[49].

Vertreter des Labeling Approach leugnen die Selbständigkeit, die traditionelle Devianzsoziologen Abweichungsphänomenen unterstellen. Für sie ist das soziale Phänomen der Devianz insofern eine abhängige Variable, als das Urteil darüber, ob es sich bei einem bestimmten Handlungsmuster um abweichendes Verhalten handelt oder nicht, an Bedeutungsschemata gebunden ist[50], die ihrerseits auf einem historisch gewachsenen und kollektiv wirksam gewordenen Akt der Wirklichkeitsbestimmung beruhen. Gleichzeitig weisen Etikettierungstheoretiker darauf hin, daß die der Identifikation eines Verhaltens zugrundeliegenden Klassifikationen in einer gegebenen Situation nicht automatisch greifen, sondern interpretierend an beobachtete Lebensäußerungen eines Mitmenschen herangetragen werden müssen. Folglich sind eine für sich bestehende Handlung und die von außen vorgenommene Deutung dieser Handlung als zwar dialektisch verschränkte aber theoretisch zu diskriminierende Konstitutiva eines Erkenntnisaktes auseinanderzuhalten.

Im Sinne dieser theoretischen Prämissen erscheint ein gesellschaftlich wahrgenommenes Devianzphänomen als Ergebnis von Zuschreibungsprozessen, in deren Verlauf einzelnen Handlungen, ganzen Handlungsabläufen, Individuen oder sozialen Gruppen das Etikett "abweichend" verliehen wurde. Eine innerhalb des Labeling Approach geläufige

Begriffsbestimmung lautet entsprechend: "Der Mensch mit abweichendem Verhalten ist ein Mensch, auf den diese Bezeichnung erfolgreich angewandt worden ist; abweichendes Verhalten ist Verhalten, das Menschen so bezeichnen."[51]

II.2.7 Zur Kritik des Etikettierungsansatzes an der Wertposition der traditionellen Devianzsoziologie

Ein zusätzliches Moment der Abgrenzung, das von Etikettierungstheoretikern gegenüber konventionellen Devianzsoziologen vorgebracht wird, knüpft an die bereits als interpretativ-paradigmatische Eigenheit ausgewiesene Verpflichtung an, sich einem gesellschaftlichen Phänomen verstehend zu nähern und den analytisch gewonnenen Sachverhalt so authentisch wie möglich "innenperspektivisch", d.h. in der Art und Weise, wie ihn die forschungsrelevanten Subjekte selber erleben, zur Darstellung zu bringen.

Für den Etikettierungsansatz ist die Wahrnehmung eines als abweichend identifizierten Tatbestandes immer unter zwei idealtypischen Blickwinkeln denkbar. Einmal kann die Sicht derer angenommen werden, die sich als "Normalbürger" von abweichenden Handlungen und Individuen distanzieren wollen und letzteren deshalb den Rand der Gesellschaft als Lebensraum zuweisen. Zum anderen kann aber auch der Standpunkt jener bezogen werden, die von dieser Ausgrenzung direkt betroffen sind, aber auf der Grundlage einer autonomen, gegen das etablierte Fremdbild gerichtete Gruppenplausibilität die eigene Existenzform legitimieren und ihrerseits die gesellschaftliche Mehrheit als Außenseiter begreifen.[52] Dabei sind sich die Vertreter des Labeling Approach bewußt, daß die Wahl einer entsprechenden Perspektive immer auch eine Wertentscheidung ist.[53]

Der in diesem Zusammenhang an das "alte" Devianzkonzept gerichtete Vorwurf[54] lautet nun, daß traditionelle Fachvertreter in ihrem naiven Rückbezug auf ein in der alltäglichen Lebenswelt verwurzelten Vorverständnis von Abweichung notwendigerweise die kognitiven

und ethischen Maßstäbe der Bevölkerungsmehrheit übernehmen und damit gesellschaftlich eingespielte Devianzdefinitionen und den daraus abgeleiteten Umgang mit als deviant apostrophierten Personen wissenschaftlich legitimieren. Herkömmliche Beiträge zur Soziologie des abweichenden Verhaltens - so der Einwand von Etikettierungstheoretikern - enthielten immer wieder "Kategorien, die sich unschwer als moralische Entrüstung über Devianz entschlüsseln lassen" und beschrieben "Devianz und ihre Entstehungsbedingungen <...> als Übel <...>, dessen Beseitigung aus der Perspektive des Durchschnittsbürgers ebenso eine Selbstverständlichkeit ist, wie sie es für den Sozialwissenschaftler ist."[55] Diese in bezug auf vorgegebene Deutungsmuster affirmative Grundhaltung vergrößere die gegen die ohnehin schon marginalisierten Individuen gerichtete definitorische Übermacht und führe dazu, daß die Subjektivität der Betroffenen vollends aus dem Blick gerate.

Um diesem Mißstand kompensatorisch zu begegnen, wendet sich der Etikettierungsansatz verstärkt der Lebenswelt der als deviant Etikettierten zu. Inmitten der Selbstverständlichkeit, mit der sich sowohl Gesellschaftsmitglieder im Alltag als auch deduktiv verfahrende Sozialwissenschaftler unreflektiert auf praxiswirksame Devianzdefinitionen beziehen, will der Labeling Approach die "Perspektive des abweichenden Subjekts wahren"[56] und dem selbstgenügsamen 'Common-sense' eine gegenläufige Situationsinterpretation entgegenhalten[57].

Damit verwerfen Vertreter des neuen devianzsoziologischen Paradigmas die in einer Gesellschaft etablierte, an Sozialpositionen gebundene "Hierarchie der Glaubwürdigkeit"[58] und räumen den als deviant definierten Individuen das gleiche Recht ein, Gehör zu finden, wie denjenigen, die sich als Sprecher der Bevölkerungsmehrheit gegen die Abweichler hervortun. Diese implizite Sympathie für die Rechtlosen und Benachteiligten und die Bereitschaft, die Außenseiter in ihrem Milieu aufzusuchen und zu verstehen, hat dem Labeling Approach den Ruf eingebracht, ein "Sachverwalter unterpriviligierter Randgruppen" und "Anwalt der Stigmatisierten" zu sein[59].

II.2.8 Zur Kritik des Etikettierungsansatzes am impliziten Korrekturinteresse der traditionellen Devianzsoziologie

Eine Nuance weiter als die eben beschriebenen Inhalte, aber diese in sich aufnehmend, führt die von Etikettierungstheoretikern vorgenommene Thematisierung der Austauschbeziehungen zwischen der "alten" Devianzsoziologie und der Tätigkeit von Agenturen der sozialen Kontrolle[60].

Vertreter des Labeling Approach halten dem konkurrierenden Erklärungsmodell abweichenden Verhaltens vor, es sei an Verwertungsauflagen seitens der Praxis gebunden und treibe Bedarfsforschung gemäß den Interessen offizieller mit Devianz befaßter Stellen. Hinter herkömmlichen Devianzstudien stehe vorrangig die Absicht, den Einrichtungen der Sozialkontrolle Handlungsrezepte zuzuführen. Auf diese Weise reduziere sich eine Soziologie des abweichenden Verhaltens traditionellen Zuschnitts selber zu einem pragmatischen, an den Problemen der Öffentlichkeit mit devianten Individuen orientierten Unternehmen[61]. Gleichzeitig dominiere im Rahmen herkömmlicher Devianzstudien ein Korrektur- bzw. Präventionsinteresse, also das Bestreben, "zu den Wurzeln des Übels vorzudringen, um sie und ihr Produkt zu beseitigen."[62]

Vertreter des Labeling Approach verwahren sich gegen eine solche Ausrichtung und legen Wert auf ihre disziplinäre Autonomie als notwendige Bedingung für eine möglichst ungefilterte Wahrnehmung sowohl der Deutungsmuster der als deviant identifizierten Individuen als auch all jener Faktoren, die einem auf Abweichungsphänomene gerichteten gesellschaftlichen Konsens zugrundeliegen. Mit Blick auf eine verstehende Aufarbeitung der Lebenswelt der Betroffenen betont der Etikettierungsansatz das "Prinzip der radikalen Nicht-Intervention"[63] und meint damit, daß das aus Sicht der offiziellen Instanzen korrekturbedürftige Verhalten bzw. die dahinterliegende Perspektive der Handelnden nur dann in seiner bzw. ihrer eigentlichen Qualität erfaßt werden kann, wenn das forschende Bemühen primär motiviert, also direkt und ungebrochen auf die fraglichen Phänomene gerichtet ist.

Bezogen auf die gesellschaftlichen Kräfte und Vorgänge, die zu der Übereinkunft darüber führen, was in einem sozialen Umfeld als deviant zu gelten hat, hebt der Labeling Approach hervor, daß es in vielen Fällen gerade die ausschließlich zum Zwecke der Ausgrenzung, Betreuung, Behandlung und Rehabilitation von Abweichenden eingesetzten Instanzen sind, denen ein maßgeblicher Anteil bei der Verleihung des Etiketts "abweichend" zugeschrieben werden muß. "Die Wirkmechanismen sozialer Kontrolle" sind also "konstituierende Bestandteile der theoretisch zu bewältigenden Phänomene"[64] und vom Labeling Approach als solche unbeeinflußt von den Deutungsmustern der in diesem Sinne tätigen Agenturen zu analysieren.

II.2.9 Zur Kritik des Etikettierungsansatzes an der Aktorfixierung und ätiologischen Ausrichtung der traditionellen Devianzsoziologie

Ein abschließend zu behandelnder Kritikpunkt des Labeling Approach gegenüber der "alten" Soziologie des abweichenden Verhaltens besteht in dem Vorwurf, traditionelle Devianzstudien konzentrierten sich ausschließlich auf die persönlichkeitsinhärenten und sozialisationsbedingten Faktoren, die einen Menschen zu Regelverletzern werden lassen, und die als verursachende Momente seiner Andersartigkeit verantwortlich zu machen sind.

Dem Etikettierungsansatz greift diese Aktorfixierung und ätiologische Ausrichtung zu kurz, und er erinnert im Rückbezug auf seine interaktionistisch-phänomenologischen Grundlagentheorien mit Blick auf die gesellschaftliche Konstruktion von Abweichung an die Bedeutung des dem "Täter" gegenüberstehenden "Publikums"[65]. Entsprechend richtet sich sein Augenmerk primär auf all diejenigen Einzelindividuen und Instanzen, die als signifikante Interaktionspartner einer der Abweichung verdächtigten oder -doppeldeutig formuliert - **überführten** Person an deren Karriere zum Abweichenden bzw. als Abweichender mitwirken bzw. mitgewirkt haben. Solche Interaktionspartner wirken nicht ätiologisch im klassischen Sinn, sondern "erzeugen" Devianz dadurch, daß sie fragliche Personen

aufgrund ihres Verhaltens oder spezifischer Merkmale als deviant identifizieren, ein entsprechendes Fremdbild von ihnen aufbauen und die so Definierten im gesellschaftlichen Alltag als Abweichende behandeln[66].

II.3 Auf die "Jugendsekten"-Debatte zu transferierende Theorieaspekte

II.3.1 Die Forschungsdimension der Normsetzung

Die Formel: "Abweichendes Verhalten ist keine Qualität, die im Verhalten selbst liegt, sondern in der Interaktion zwischen einem Menschen, der eine Handlung begeht, und Menschen, die darauf reagieren"[67], steht für das vom Labeling Approach vorgebrachte Argument, Devianz werde im komplizierten Wechselspiel miteinander kommunizierender Gesellschaftsmitglieder erzeugt und besitze losgelöst von den in einem Gemeinwesen wirksamen Definitionsprozessen keinen eigenständigen Status.

Wenn man den Vorgang, aus dem Devianz als soziales Konstrukt letztendlich hervorgeht, näher beleuchtet, dann ist eine Grundbedingung für die Identifikation abweichenden Verhaltens, daß im Zuge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung Normen gesetzt wurden, die als Bewertungsmaßstab zugrundegelegt werden können[68].

Innerhalb des Labeling Approach vollzogene Überlegungen, die sich auf die Kategorie der Normsetzung beziehen, basieren u.a. auf der Einsicht, daß es sich bei modernen Gesellschaften um kulturell pluralistische und hinsichtlich der Verfügungsgewalt über materielle Ressourcen antagonistisch strukturierte Sozialverbände handelt. Das, was zu einem gegebenen Zeitpunkt als gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit für eine soziale Gruppe normativen Charakter angenommen hat, erscheint unter historischen Gesichtspunkten auch mitbestimmt durch den jeweiligen Ausgang in der Vergangenheit abgelaufener Sozialkonflikte zwischen konkurrierenden Parteien. Eine solche Annahme geht nicht vollständig in der

These vom "Klassenrecht" und von der "Klassenjustiz"[69] auf, weist aber ein Stück weit in diese Richtung[70].

Einige Etikettierungstheoretiker wie z.B. Becker, Erikson oder Gusfield[71] haben sich allerdings nicht mit einer bloßen Anerkennung der u.a. auf gesellschaftliche Normen und Werte bezogenen Konstitutionsthese begnügt, sondern exemplarisch die Einflußnahme sogenannter "moralischer Unternehmer"[72] auf die Prozesse der kollektiven Regelbildung[73] herausgearbeitet. Die von ihnen gewählten Beispiele machen deutlich, wie ursprünglich nicht als deviant vordefinierte Handlungsmuster unter der Regie einzelner Individuen bzw. Interessensgruppen negativ ausgelegt werden und in dieser Bestimmung in ein verbindliches Regelwerk eingehen. Als Hypothesenbündel mit übergreifenden, d.h. mit nicht mehr unmittelbar an die von den genannten Autoren bearbeiteten Beispiele gebundenem Geltungsanspruch kristallisiert sich dabei heraus, daß erstens gesellschaftliche Kräfte gegen konkurrierende Gruppen auf den Plan treten, indem sie sogenannte "moralische Kreuzzüge"[74] mit dem Ziel unternehmen, den Aktionsradius dieser mißliebigen Personen einzuschränken, zweitens die Initiatoren dieser moralischen Kreuzzüge darum ringen, ihre ideologischen Interpretationen im öffentlichen Bewußtsein durchzusetzen, und drittens diese Bemühungen dann erfolgreich sind, wenn die eingebrachten Situationsdefinitionen von der vorher in diesem Punkt meist indifferenten Bevölkerungsmehrheit bzw. offiziellen Kontrollorganen nachvollzogen und zum institutionalisierten Richtwert für die Kategorisierung von Verhaltensweisen erhoben werden.

An solchen Ergebnissen wird nicht nur deutlich, daß der Labeling Approach den Prozeß für untersuchungswürdig hält, in dessen Rahmen vorher nicht oder zumindest nicht mit der späteren Dringlichkeit zur Debatte stehende Handlungsmuster als sanktionsbedürftig definiert und festgeschrieben werden, sondern darüber hinaus auch politisch besetzte Begriffe wie "Macht" oder "Interesse" ins Spiel bringt[75].

II.3.1.1 Etikettierungsprozesse und die Kategorie der "Macht"

Zu den Autoren, die auf den politischen Hintergrund von gesellschaftlichen Devianzdefinitionen aufmerksam gemacht haben, gehört Lofland[76]. Sein Versuch, die Kategorie der Abweichung in eine Typologie unterschiedlicher Arten des Sozialkonflikts zu integrieren, ist für devianztheoretische Bemühungen vor allem deshalb richtungsweisend, weil er die Frage, "wer von wem wie und mit welchen Folgen als deviant klassifiziert wird"[77] an eine formale Analyse gesellschaftlicher Machtkonstellationen bindet. Der Ausgangspunkt seiner Erörterung kann mit den Worten Schurs dahingehend zusammengefaßt werden, daß im Verlauf der Geschichte immer wieder einzelne "Interessengruppen oder Subkulturen auf der Ebene der kollektiven Entscheidungsfindung <...> darum <kämpfen>, Situationen, Arten des Verhaltens, spezifische Akte und den eigentlichen `Charakter´ besonderer Menschen zu definieren."[78] Ein Urteil darüber, um welchen Typ einer solchen Auseinandersetzung es sich in einem gegebenen Fall handelt, setzt nach Lofland u.a. voraus, daß die jeweiligen sozialen Positionen der Kontrahenten, ihre Chancen auf die Meinungsbildung der breiten Masse Einfluß zu nehmen, oder die Mitspracherechte, die ihnen bei der Entscheidungsfindung gesetzgebender Organe eingeräumt werden, Berücksichtigung finden. Weil die genannten Größen als bestimmende Variablen in die Wettbewerbssituation eingehen, sind sie nämlich mit dafür verantwortlich, in welchem Licht die divergierenden Ansprüche sich gegenüberstehender Parteien im öffentlichen Bewußtsein erscheinen, bzw. welcher Grad an Legitimität diesen Ansprüchen offiziell zuerkannt wird. Sieht sich beispielsweise eine gut organisierte, quantitativ bedeutende und zudem einflußreiche Gesellschaftsgruppe einer zahlenmäßig kaum ins Gewicht fallenden Ansammlung von Individuen ohne nennenswertes Machtpotential gegenüber, dann ist unter einer noch zu behandelnden Zusatzbedingung die Wahrscheinlichkeit hoch, daß die schlechter positionierte Partei von ihren Konkurrenten als deviant stigmatisiert, sozial isoliert und damit in ihrer Möglichkeit, sich aktiv in bestimmten Gesellschaftsbereichen zu betätigen, eingeengt wird.

II.3.1.2 Etikettierungsprozesse und die Kategorie des "Interesses"

Wie angedeutet, beschränkt sich die von Lofland erstellte Liste der für den Sozialkonflikt-Typus "Devianz" konstitutiven Merkmale nicht auf die Variablen des quanitativen Ausmaßes, Organisationsniveaus und Machtpotentials einer Partei. Eine gesellschaftlich begünstigte Fraktion ist nämlich nur herausgefordert, eine weniger prädestinierte Gruppe als abweichend zu deklarieren, wenn sie die Umsetzung eigener Interessen durch die Ambitionen der anderen gefährdet glaubt. Entsprechend ist "Abweichung" für Lofland "die Bezeichnung eines Konfliktspiels, in dem einzelne Personen oder kleine, nur locker organisierte Gruppen mit wenig Macht von gutorganisierten und ziemlich großen Minderheiten oder Mehrheiten mit hohem Machtanteil stark gefürchtet werden."[79] Lofland glaubt, daß Menschen generell daran gelegen ist, in einem von ihnen als relevant erachteten Tätigkeitsfeld Faktoren auszuschließen, die in bezug auf angestrebte Handlungsergebnisse hinderlich sein könnten. Der Versuch moralischer Unternehmer, an den gleichen gesellschaftlichen Bereichen interessierten und dort engagierten Konkurrenten das Etikett des devianten und demnach unrechtmäßigen Mitbewerbers anzuheften, steht in genau diesem Zusammenhang. Die von ihnen initiierte Konstruktion und Durchsetzung von Regeln schreibt die Gegenpartei als Unterlegene fest und sichert den zur Realisation eigener Bestrebungen notwendigen Freiraum[80].

II.3.1.3 Bedingungen für den "Erfolg" von Etikettierungsprozessen

Der Hinweis von Schur, daß geltende Verhaltensmaximen "nicht einfach automatisch `aus dem Blauen heraus´", sondern "aus <...> Bedingungen des komplexen sozio-kulturellen Hintergrunds"[81] entstehen, spielt auf die ebenfalls vom Labeling Approach als Thema bearbeiteten Voraussetzungen an, die erfüllt sein müssen, um einer Regel gesamtgesellschaftliche Anerkennung zu verschaffen. Anders gewendet lautet die in diesem Kontext relevante Frage, auf welche

Weise und auf welchen Ebenen moralische Unternehmer zu wirken haben, um letztendlich in ihren Etikettierungsbemühungen erfolgreich zu sein.

Schur selber hat hervorgehoben, daß die Initiatoren einer Regelbildung versucht sein werden, ein Bewußtsein für die Notwendigkeit der Normsetzung zu etablieren[82]. Entsprechende Aktivitäten können sich erstens auf die Gesamtbevölkerung, zweitens auf einflußreiche Personen des gesellschaftlichen Lebens oder der Wissenschaft und drittens auf Experten und Politiker beziehen, die z.B. in Kommissionen Gesetzesvorlagen erarbeiten oder solche Entwürfe im Parlament verabschieden. Wie Quinney betont, erfüllen dabei die öffentlichen Medien eine wichtige Funktion[83]. Indem sie ein "Porträt" der Abweichung zeichnen und dieses durch häufige Wiederholungen oder breite Streuung in der Plausibilitätsstruktur der drei eben genannten Adressatengruppen verankern, schaffen sie einen Selbstverständlichkeitshorizont, der nötig ist, um Regelveränderungen als eine natürliche Reaktion auf das besagte Verhalten erscheinen zu lassen[84]. Ergänzend weist Ahrens darauf hin, daß Massenmedien in ihrer Berichterstattung Abweichungsphänomene häufig dadurch überzeichnen, daß sie die unmittelbar als Aufhänger dienenden Verhaltensaspekte an weitere angeblich ebenfalls für die betreffenden Individuen typische Negativmerkmale koppeln und darüberhinaus durch eine emotionalisierende Wortwahl zur Diskriminierung der besagten Personen beitragen[85].

Thematisch in eine ähnliche Richtung zielt Garfinkel mit seiner Auflistung von Techniken, die von moralischen Unternehmern zum Zwecke der Statuserniedrigung einer Konkurrenzpartei eingesetzt werden[86]. Seiner Meinung nach müssen moralische Unternehmer, um einer Devianzdefinition zum Durchbruch zu verhelfen, zunächst deutlich machen, worin die außergewöhnliche Qualität des entsprechenden Handlungsmusters besteht. Das Verhalten ist also inhaltlich so auszulegen, daß es gemessen an den üblichen Erwartungen als unnormal hervortritt. Dabei ist aber nicht nur deutlich zu machen, daß die betreffenden Lebensäußerungen aus dem allgemein

akzeptierten Rahmen fallen, sondern auch die Minderwertigkeit der Abweichung muß ins Auge springen. Aus diesem Grunde trachten nach Garfinkel moralische Unternehmer danach, ein alternatives Handlungsmuster als Verhaltensideal aufzubauen und die Abweichung als Negation dieses Verhaltensideals zur Diskussion zu stellen. Gleichzeitig müssen sie mit der Devianzdefinition an Werte appellieren, die möglichst alle Gesellschaftsmitglieder teilen, oder in die einfachen Worte von Becker gekleidet: "Die Menschen müssen dazu gebracht werden, das Gefühl zu haben, es müsse etwas dagegen <gegen die Abweichung, F.U.> getan werden."[87] Ferner ist der Eindruck zu erwecken, es handele sich bei der Abweichung um ein regelmäßig auftretendes bzw. durchaus verbreitetes und nicht einem Zufall oder einem Versehen zuzuschreibendes Phänomen. Für Garfinkel ist die Durchsetzung einer Verhaltensinterpretation schließlich davon abhängig, ob es den moralischen Unternehmern gelingt, die Relevanz der von ihnen vertretenen partiellen Interessen für die Allgemeinheit hervorzuheben und sich den Anstrich zu geben, repräsentative Sprecher der Gesamtbevölkerung zu sein.

II.3.2 Die Forschungsdimension der "Normanwendung"

Intensiver als mit der Kategorie der Normsetzung hat sich der Labeling Approach mit theoretischen Problemen auseinandergesetzt, die unter die Rubrik der "Normanwendung" fallen[88]. Mit diesem Begriff ist gemeint, daß ein relevantes "Publikum" mit Hilfe bereits feststehender Kriterien ein Verhalten als abweichend klassifiziert und mit Sanktionen gegenüber den betreffenden Individuen reagiert. Ein analytischer Schwerpunkt des Etikettierungsansatzes besteht demnach in der Frage, "wie deviantes Verhalten erkannt, verfolgt und beurteilt wird."[89]

Die stärkere Aufmerksamkeit, der man der Kategorie der Normanwendung innerhalb des Labeling Approach hat zuteil werden lassen, ist unter anderem darin begründet, daß zwar durch das Aufstellen von

Richtlinien eine neue Devianzart geschaffen worden ist, diese aber solange lediglich hypothetische Relevanz besitzt, bis die über die Regel definierte "abstrakte Klasse von Außenseitern" auch wirklich "bevölkert" wird[90]. Von Devianz als einer real existierenden Größe kann man also nur sprechen, wenn "Missetäter <...> entdeckt, identifiziert <...> und überführt werden[91], die die Gruppe der Regelverletzer für jedermann sichtbar repräsentieren, oder anders formuliert, wenn gesetztes Recht auch tatsächlich praktiziert wird[92].

II.3.2.1 Agenten der Sozialkontrolle und die professionelle Konstruktion von Devianz

Der Labeling Approach sieht "in dem Prozeß der Normverletzung, der Feststellung darüber, daß eine Norm verletzt worden ist, und der Reaktion auf eine solcherweise <...> getroffene Feststellung einen höchst komplexen Vorgang <...>, bei dem eine Reihe von Personen und Variablen eine Rolle spielen."[93] Innerhalb dieses Vorgangs kommen den Agenturen der sozialen Kontrolle, also solchen Organisationen, die als Träger der offiziellen Reaktionen auf Abweichung auftreten, eine entscheidende Bedeutung zu[94]. Agenturen der sozialen Kontrolle berufen sich auf das Bedürfnis des von ihnen vertretenen Sozialverbandes nach Schutz vor bzw. Sanktionen von Regelverletzungen und haben die Aufgabe, sich deviant verhaltende Individuen aufzuspüren und ihnen auf gesetzlicher Grundlage Paroli zu bieten.

Aus Sicht der breiten Bevölkerung haben die Mitarbeiter dieser Institutionen gewöhnlich den Status von Experten. Ihnen wird unterstellt, sie hätten Zugang zu Detailwissen, das sich als Sonderwissen vom Inhalt des alltäglichen "Jedermann"-Wissens abhebt[95]. Um ihre Funktion erfolgreich wahrnehmen zu können, sind sie mit einem "Reaktionsmonopol"[96] ausgestattet, das sie in der Praxis relativ eigenverantwortlich gegenüber jenen Personen zur Anwendung bringen, die ihnen als Klientel zugewiesen sind.

Auf diesem Hintergrund und angesichts der Tatsache, daß das Etikett "Abweichung" ein von außen an das Verhalten herangetragenes Werturteil zum Ausdruck bringt, betrachtet der Labeling Approach Kontrollagenten als professionelle "Zuschreibungsspezialisten"[97]. Diese transferieren meist allgemein gefaßte, gemessen an der Vielschichtigkeit und Heterogenität tatsächlichen Verhaltens unscharfe Devianzdefinitionen auf Alltagsereignisse und haben über ihre berufliche Tätigkeit großen Einfluß auf das quantitative Ausmaß und die Verteilung von Devianz. Welche Individuen offiziell als abweichend identifiziert werden, ist dabei mitbedingt durch persönlichkeitspezifische, in den einzelnen Kontrollagenten wirksam werdende und nur zum Teil über (wissenschaftliche) Ausbildungsgänge erworbene Selektionsmechanismen. Die statistische Größenordnung, in der sich ein bestimmter Typ von Abweichung und damit das Verhältnis zwischen "Dunkelziffern" und positiver Aufklärungsbilanz bewegt, ist wesentlich davon abhängig, welche zeitlichen und materiellen Mittel entsprechende Agenturen der Sozialkontrolle im Rahmen ihrer Arbeit einsetzen[98].

II.3.2.1.1 Kontrollagenten und die routinemäßige Rekonstruktion von Abweichungsphänomenen

Ein wichtiger, auf die Prozesse der Normanwendung bezogener Beitrag des Labeling Approach besteht in der Aufarbeitung der "Klassifikations- und Behandlungsprozeduren"[99] innerhalb der mit Devianz befaßten Institutionen. Entsprechend interessieren sich Etikettierungstheoretiker für die zum Zwecke der Rekonstruktion relevanter Tatbestände arrangierten Interaktionsbeziehungen zwischen Kontrollagenten und der Abweichung verdächtigter oder beschuldigter Personen.

Für ein polizeiliches Verhör oder ein sozialarbeiterisches Gespräch z.B. ist charakteristisch, daß ein in der Öffentlichkeit anerkannter und als Repräsentant einer gesellschaftlichen Institution mit Macht ausgestatteter Fachmann auf einen positionell unterlegenen Angeklagten oder Klienten trifft. Verlauf und Inhalt der Interaktion sind wesentlich dadurch bestimmt, daß der Kontrollagent als

aktiver Part der Kommunikationsdyade auftritt und zu Lasten der vom Kontrollierten vorgebrachten Rechtfertigungen und Erklärungen vorschriftsmäßig seiner Routinearbeit nachgeht. Die Verhandlungen darüber, was nun "wirklich" geschehen ist, zielen tendenziell auf die Einwilligung des Verdächtigten bzw. Beschuldigten in eine vom Agenten "vorgeschlagene" Deutung der umstrittenen Vorfälle. Während der Kontrollierte versucht, zur Diskussion stehende Ereignisse in seinem Sinne darzustellen, ist seinem Gegenüber daran gelegen aus den Schilderungen Gesichtspunkte herauszufiltern, die für eine bestimmte Devianzkategorie konstitutiv sind. Dem Agenten geht es also nicht um die einzigartigen Merkmale des zurückliegenden Geschehens, sondern um ausgewählte Aspekte, die in ein von ihm zu erstellenden "Fall"-Bericht eingehen können und damit den Betroffenen offiziell als deviant festschreiben. Seine Aufmerksamkeit ist deshalb von vornherein darauf fixiert, die Regelverletzung in einer Weise kenntlich zu machen, daß sie selbst von Dritten als solche identifiziert werden kann und institutionsspezifische Sanktionsmaßnahmen tatsächlich als "passend" akzeptiert werden[100]. Zu diesem Zweck wird der Kontrollagent auch auf Daten zurückgreifen, die er in Gesprächen mit "Zeugen" erhoben hat. Ahrens gibt diesbezüglich zu bedenken, daß der Stigmatisierungseffekt des Verdachts einer Regelverletzung den Agenten dazu verleiten könnte, den Berichten der Informanten mehr Beachtung zu schenken als den Darstellungen des Beschuldigten. Die ohnehin schon bestehende Informationsselektion - so Ahrens weiter - wird ggf. zusätzlich dadurch verstärkt, daß die Befragten ihrem eigenen laienhaften Devianzverständnis folgen und jene Informationen in ihren Schilderungen überbetonen, von denen sie glauben, sie seien für den Kontrollagenten relevant[101].

II.3.2.1.2 Zum Legitimationsproblem von Kontrollagenten

Verschiedene dem Labeling Approach verpflichtete Autoren haben auf ein Dilemma aufmerksam gemacht, in dem sich die von einem Sozialverband Beauftragten zur Verminderung von Devianz bei der Ausübung ihres Berufs befinden. Ihre These ist, daß Agenten der sozialen

Kontrolle im Rahmen ihrer Tätigkeit zwischen gesamtgesellschaftlichen und ganz persönlichen Interessen vermitteln müssen. Der Kontrollagent steht nämlich einerseits unter dem Zwang, den Erfolg seiner Bemühungen der Öffentlichkeit zu präsentieren. Er weiß aber auch, daß er gerade der Existenz der ihm zur Aufgabe gemachten Abweichungsphänomene seine Beschäftigung verdankt bzw. jede Schwankung der statistischen Devianzraten nach unten den materiellen Umfang und die Austattung seiner Agentur in Frage stellt und ihm selbst zum Nachteil gereichen kann. In dieser Spannung bietet sich für den Kontrollagenten eine Doppelstrategie an. Zunächst wird er über seine Zuschreibungstätigkeit dafür Sorge tragen, daß die Zahl der Tatbestände in einem zu rechtfertigenden Zeitraum einen angemessenen Stand erreicht[102]. Zusätzlich könnte er die Bedeutung seines Berufsstandes dadurch dokumentieren, daß er sich um die Publizität einzelner aber spektakulärer und von ihm erfolgreich bearbeiteter Fälle bemüht. Dabei wird er möglichst auf Vorkommnisse zurückgreifen, die die Bevölkerung stark emotionalisieren und deshalb auch von der Presse dankbar aufgenommen werden[103]. Gleichzeitig muß er aber den Eindruck vermeiden, die ihm aufgegebenen Probleme stünden kurz vor ihrer endgültigen Lösung. Stattdessen wird der Kontrollagent dort, wo es nötig ist, erklären, "das Problem sei vielleicht brennender als je zuvor (wenn auch nicht aufgrund eines eigenen Versäumnisses) und erfordere erneute und verstärkte Anstrengungen, um es unter Kontrolle zu bekommen."[104] Einer eventuellen quantitativen Verschiebung von Devianzphänomenen und damit verbundenen Gefährdung seines Arbeitsplatzes könnte er schließlich dadurch begegnen, daß er eine Kompetenzerweiterung anstrebt und ähnliche aber ursprünglich nicht in seinen Zuständigkeitsbereich fallende Aufgaben mit übernimmt[105].

II.3.2.2 Die funktionale Bedeutung von Normanwendungen

Weitere interessante Aspekte haben Etikettierungstheoretiker durch Gedankengänge eröffnet, die ihre Grundlage in von Durkheim [106] aufgestellten Thesen haben und sich auf die diversen Funktionen

der Normanwendung beziehen. Dabei wurden mit der Konzentration entweder auf das abweichende Individuum, die Gesamtgesellschaft oder die moralischen Unternehmer verschiedene Schwerpunkte gesetzt. Es bietet sich an, die in diesem Zusammenhang gewonnenen Erkenntnisse auf sechs idealtypisch getrennte Kategorien zu verteilen.

Am augenfälligsten dürfte zunächst die von Gusfield[107] so bezeichnete instrumentelle Funktion einer Normanwendung sein. Damit ist gemeint, daß eine auf normativer Grundlage erfolgte Sanktion eines Verhaltens immer auf Veränderung des betreffenden Handlungsmusters abzielt. Sie soll dem betreffenden Akteur deutlich machen, daß der von ihm begangene Weg gesellschaftlich nicht toleriert werden kann und legt ihm eine Richtungsänderung nahe.

Eine zweite Funktion der Normanwendung ergibt sich aus der Tatsache, daß die konformen Gesellschaftsmitglieder psychologisch davon profitieren, wenn einer ursprünglich aus ihrer Mitte stammenden Person das Prädikat "abweichend" zugesprochen worden ist. Das als deviant ausgewiesene Individuum nimmt in seiner Gemeinschaft nun die Position des moralisch unterlegenen, mit Schuld beladenen "second-rate-citizen"[108] ein und wird zur Zielscheibe öffentlicher Kritik. Auf diese Weise tragen Devianzphänomene dazu bei, negative Emotionen zu kanalisieren. Gleichzeitig nähren sie auf seiten der "Normalen" das erhebende Gefühl, zu den Gesetzestreuen zu gehören[109].

Die Reaktion eines "Publikums" auf ein deviantes Individuum kann aber auch als eine Stellungnahme gewertet werden, durch die sich der normanwendende Sozialverband selber das Terrain des konventionellen Handelns vergegenwärtigt. Diese diskriminierende oder demonstrative Wirkung der Regelanwendung spricht z.B. Keckeisen an, wenn er an die These Eriksons erinnert, nach der "die Sanktionierung von `Devianz´ nicht nur den Abweichler zum Adressaten habe, sondern in gleichsam didaktischer Funktion gegenüber der `community´ die Grenzen möglichen Verhaltens bekräftige."[110] Im gleichen Kontext erinnert Erikson an die historische Gepflogenheit,

Hinrichtungen vor den Augen der Bevölkerung zu vollstrecken, aber auch an die vergleichbare Rolle der modernen Massenmedien, die nach wie vor dafür sorgen, "daß sich Moral und Unmoral auf dem öffentlichen Richtplatz begegnen"[111].

Aus der psychologischen und diskriminierenden Funktion ableitbar ist die integrative Funktion einer Normanwendung[112]. Indem die Umsetzung einer Regel in konkrete Sanktionen das Bewußtsein von der Existenz gemeinschaftskonstituierender Maximen lebendig hält und mit der Behandlung von Regelbrechern immer wieder daran erinnert, daß es sich lohnt, den Regeln zu folgen, stärkt sie die Bereitschaft, die normative Grundlage des Sozialvertandes gegen subversive Umtriebe zu verteidigen und fördert über diese allseits geteilte Zielsetzung automatisch den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Mit Verweis auf das bereits im Abschnitt über die Normsetzung angesprochene Faktum, daß sich in vielen Regeln die Interessen mächtiger Sozialgruppen spiegeln, ist als weitere Funktion der Normanwendung der Stabilisierungseffekt hinsichtlich bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse festzuhalten. Die Anwendung einer Norm ist gleichsam ein symbolischer Akt, der den status quo und damit häufig auch das Verhältnis zwischen konkurrierenden Fraktionen innerhalb eines Sozialverbandes bekräftigt[113].

Scott schließlich hat mit seinem Versuch, Aspekte der Wissenssoziologie von Berger und Luckmann mit Theoremen des Labeling Approach[114] zu vermitteln, auf die sinnstützende Funktion der Normanwendung aufmerksam gemacht[115]. Nach Berger und Luckmann[116] ist all das, was in einer Gesellschaft als Realität gilt und handlungswirksam ist, ein ggf. über lange Zeitperioden gewachsenes Ergebnis von Übereinkünften, auf die sich einzelne Individuen in bestimmten Lebenslagen geeinigt haben. Diese irgendwann einmal getroffenen Vereinbarungen sind für Angehörige späterer Generationen bereits Geschichte und werden von ihnen als nicht mehr an ihre eigentlichen Urheber gebundene Faktizität erfahren. In diese vorgegebene Kultur werden junge Menschen schrittweise eingeführt.

Sie internalisieren das ihnen als Wirklichkeit präsentierte Weltbild und zeigen nach gelungener Primärsozialisation aktuellen Handlungspartnern durch ihr Verhalten an, daß die bestehenden Verhältnisse für sie verbindlich sind. Auf diese Weise sind die Angehörigen eines Sozialverbandes in der Lage, ihre Handlungen aufeinander zu beziehen und in einer übergreifenden Ordnung aufgehen zu lassen. Für Berger und Luckmann ist entscheidend, daß der sich sukzessiv vollziehende Aufbau einer Sozialwelt und deren Anerkennung durch nachkommende Gesellschaftsmitglieder eine anthropologische Notwendigkeit ist. Im Gegensatz zum Tier, das aufgrund eines hochentwickelten Instinktapparates vollständig in die Struktur eines arttypischen Existenzraumes eingepaßt ist, ist der Mensch als biologisches Mängelwesen nicht in einer natürlichen Umgebung verwurzelt. Um überhaupt lebensfähig zu sein, muß er die Defizite seines Organismus kompensieren und ist gezwungen, die ihm eigene Weltoffenheit in eine relative Weltgeschlossenheit zu überführen. Genau diese Notwendigkeit erfüllt die über Konventionen errichtete Gesellschaftsordnung. Sie gewährt als eine Art zweiter Natur den Schutz, den die menschliche Physiologie nicht automatisch gewähren kann und bietet einen sicheren Hintergrund für die Abwicklung alltäglicher Belange. Berger und Luckmann haben allerdings herausgearbeitet, daß eine gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit prinzipiell in ihrer Plausibilität gefährdet ist. Immer sind nämlich auch Situationen denkbar, in denen sich Individuen nicht den Übereinkünften entsprechend verhalten und mit solchen Abweichungen normkonformen Interaktionspartnern vor Augen führen, daß durchaus Alternativen zu den als normal empfundenen Wegen des Miteinanders möglich sind. Vorfälle dieser Art belasten nicht nur die unmittelbare Kommunikation, sondern enthalten, indem sie auf die biologisch begründete Unsicherheit des Menschen zurückweisen, auch anthropologische Bedrohungsmomente. Aus diesem Grunde stehen in jeder Gesellschaft - z.B. in Form von Devianzdefinitionen - Kategorien bereit, mit Hilfe derer die in ihrer Sinnhaftigkeit relativierten traditionellen Interaktionsstrukturen kognitiv abgesichert - bzw. umgekehrt -, mit Hilfe derer die als Bedrohung auftretenden Handlungsmuster "negiert" werden können. In den Worten

von Berger und Luckmann bedeutet dies, daß den "abseitigen Phänomenen ein negativer ontologischer Status zugeschrieben" und "die Gefahr für die gesellschaftlichen Wirklichkeitsbestimmungen <...> durch den ihr zugeschriebenen inferioren ontologischen Status neutralisiert"[117] wird. Eine Normanwendung erfüllt demnach unter anderem auch das im Wesen des Menschen begründete Bedürfnis einer Gemeinschaft, die von ihr als Wirklichkeit erfahrenen Konstrukte gegenüber Herausforderungen zu immunisieren.

II.3.3 Sozialpsychologische Konsequenzen kollektiv vorgenommener Devianzdefinitionen

Ein sich neben den analytischen Bereichen der "Normsetzung" und "Normanwendung" für den Labeling Approach auftuendes drittes Untersuchungsfeld artikuliert sich in der Frage nach den sozialpsychologischen Konsequenzen kollektiv vorgenommener Devianzdefinitionen. Die so umrissene Problemstellung gliedert sich in zwei dialektisch aufeinander bezogene Schwerpunkte. Erstens ist für Etikettierungstheoretiker von Interesse, in welcher Weise sich bei den Interaktionspartnern einer öffentlich als abweichend ausgewiesenen Person die Wahrnehmung von eben diesem Individuum verändert und welchen Einfluß diese Veränderung für ihr Verhalten gegenüber dem Betroffenen hat. Zweitens steht zur Debatte, was es für das besagte Gesellschaftsmitglied selber bedeutet, ein Devianzetikett verliehen bekommen zu haben.

II.3.3.1 Die Veränderung der Beziehungsstruktur zwischen einer als abweichend etikettierten Person und deren Interaktionspartnern

Etikettierungstheoretiker haben wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß inhaltlich identische Abweichungsphänomene unter verschiedenen Umständen jeweils andere Reaktionen hervorrufen können. So kann ein Fehlverhalten beispielsweise als unerwarteter "Ausrutscher" oder "Schnitzer" eingestuft und innerhalb der bestehenden

Interaktionsstrukturen ohne weitere Folgen verarbeitet werden, in anderen Situationen hingegen als typischer Ausdruck einer für Devianz prädestinierten und deshalb einer entsprechenden Instanz zu überantwortenden Persönlichkeit erscheinen. Mitentscheidend für die von der Öffentlichkeit vorgenommenen Einschätzung ist dabei, ob bereits vor der Ausübung einer zur Bewertung anstehenden Handlung biographisch begründete Verdachtsmomente in bezug auf den betreffenden Akteur bestanden haben[118].

Autoren wie Becker, Lemert oder Scheff verweisen in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung offizieller Devianzdefinitionen als häufig folgenschwerer Schritt im Rahmen einer individuellen Abweichungskarriere[119]. Ein behördlich als abweichend ausgewiesenes Gesellschaftsmitglied steht nämlich in der Gefahr, Träger eines "Stigmas"[120] bzw. Inhaber eines am Devianzetikett orientierten "Master Status"[121] zu werden. Aus der Perspektive der für das etikettierte Individuum relevanten Interaktionspartner ist ein Stigma bzw. ein Master Status ein negatives Vorurteil, das in einem oder einigen wenigen Merkmalen des besagten Individuums gründet, aber auf dessen gesamte Persönlichkeit übertragen worden ist. Die Anpassung des auf den Abweichenden bezogenen Fremdbildes an die offizielle Devianzdefinition vollzieht sich mit Hilfe von Interpretationstechniken, die in der Literatur meist als "Generalisierung" und "biographische Rekonstruktion" bezeichnet werden. Die Methode der Generalisierung ist dadurch charakterisiert, daß dem als abweichend etikettierten Individuum zusätzlich zu dem der Devianzdefinition eigentlich zugrundeliegenden Merkmal weitere negative Eigenschaften unterstellt und unter normalen Umständen durchaus harmlose Lebensäußerungen als Hinweis auf die Andersartigkeit des Betreffenden gewertet werden[122]. Mit dem Begriff der biographischen Rekonstruktion bzw. mit der synonym gebrauchten Bezeichnung der "retrospektiven Interpretation" ist das Bestreben insbesondere von Agenten der sozialen Kontrolle gemeint, den Lebenslauf einer devianten Person auf solche zurückliegende Ereignis stellen zu untersuchen, die die gegenwärtige Situation des besagten

Individuums als folgerichtige Konsequenz einer logischen Entwicklung erscheinen lassen[123]. Stigmata entfalten über die ihnen impliziten Informationen darüber, wie man sich als konformes Gesellschaftsmitglied Abweichenden gegenüber zu verhalten hat, unmittelbar lebenspraktische Wirkungen. Sie schränken in aller Regel die Partizipations- und Selbstverwirklichungschancen ihrer Träger ein[124] und wirken als "Instrumente der Repression gegen Gruppen und Personen, die Normalität <...> verweigern."[125]

II.3.3.2 Die Auswirkung einer kollektiv vorgenommenen Devianzdefinition auf das Selbstbild des stigmatisierten Individuums

Auf dem eben ausgebreiteten Hintergrund und im Einklang mit der symbolisch-interaktionistischen Vorstellung, nach der sich das soziale Selbst eines Individuums in Auseinandersetzung mit dem Fremdbild konstituiert, das andere ihm gegenüber zum Ausdruck bringen[126], stellen Vertreter des Labeling Approach ferner die Möglichkeit in Rechnung, daß ein als abweichend etikettiertes Individuum aufgrund der erfahrenen Disprivilegierungen und Diskriminierungen[127] eine grundsätzliche Persönlichkeitstransformation durchlaufen kann. Eine solche Entwicklung wird als ein mehrere Stadien umfassender, sich über wechselseitig bedingende Handlungen und darauf bezogene Sanktionen aufschaukelnder Prozeß beschrieben, in dessen Rahmen eine Person die Identität eines Abweichlers herausbildet und ihr Leben immer stärker in dem Bewußtsein organisiert, tatsächlich das abweichende Individuum zu sein, für das ihn Interaktionspartner halten[128].

Ob bzw. inwieweit der lebensweltliche Konflikt zwischen "konformen" Gesellschaftsmitgliedern und von ihnen als deviant etikettierten Individuen den eben beschriebenen Verlauf nimmt, ist von verschiedenen Faktoren abhängig. So kann z.B. eine Relation zwischen der Wahrscheinlichkeit, daß der Betroffene sein ursprüngliches Selbstbild im Sinne der vorgegebenen Definition verändert und der Konsistenz, Dauer und Intensität der auf ihn gerichteten Stigmatisie-

rungsaktivitäten unterstellt werden[129]. Je übereinstimmender seine Mitmenschen ihn auf die Rolle des Abweichenden festlegen und je länger und kompromißloser er sich in diese Position gedrängt sieht, desto schwieriger wird es für den Stigmatisierten sein, eine Gegendefinition aufzubauen und durchzuhalten.

Weiterhin dürfte entscheidend sein, wie eine als abweichend identifizierte Person den aus der Tatsache erwachsenden psychischen Druck verarbeitet, daß selbst unbedeutende Lebensäußerungen in jeder beliebigen Situation von der sozialen Umwelt als Bestätigung des Stigmas gewertet werden können und das prinzipiell der Verdächtigung ausgesetzte Individuum erhöhte Aufmerksamkeit darauf verwenden muß, seinen Handlungspartnern keinen offensichtlichen Grund für derartige Unterstellungen zu bieten[130].

Am Extrembeispiel eines Vorbestraften wird darüberhinaus deutlich, daß sich mit zunehmender sozialer Isolierung und der sich daraus ergebenden Einschränkung, auf sozial anerkanntem Wege Bestätigung zu finden und materielle Verdienste zu erwerben, die subjektive Zwangslage eines Stigmatisierten dahingehend steigern kann, daß er von sich aus ein subkulturelles Milieu aufsucht, um unter "seinesgleichen" einer Betätigung nachzugehen, die der endgültig stabilisierten abweichenden Identität entspricht.

Auf der anderen Seite haben die Autorenpaare Sykes und Matza sowie Scott und Lyman allerdings mit einer Zusammenstellung sogenannter "Neutralisierungstechniken" bzw. einer Liste sogenannter "Praktischer Erklärungen" oder "accounts" Strategien benannt, die ein Individuum zur Verfügung hat, um sich gegenüber Etikettierungsversuchen zur Wehr zu setzen und die ursprüngliche Identität zu wahren[131]. Sykes und Matza verweisen unter anderem auf die Möglichkeit, Anschuldigungen mit dem Argument zurückzuweisen, die zur Diskussion stehende "Tat" habe der Betreffende nur als ausführendes Organ, also lediglich im Auftrag einer höheren Instanz bzw. als abhängiger Spielball fremder Kräfte ausgeführt und er könne deshalb nicht im eigentlichen Sinne des Wortes "schuldig" gesprochen werden.

Von Scott und Lyman stammt der Hinweis auf die von Verdächtigten gelegentlich vorgebrachte Entschuldigung, nicht vollkommen über die Tatzusammenhänge informiert gewesen zu sein und erst jetzt - im nachhinein - das ganze Ausmaß der Regelübertretung zu erkennen.

III Theoriegeleitete Kritik der bundesdeutschen "Jugendsekten"-Debatte

III.1 Identifikation von Initiatoren der bundesdeutschen "Jugendsekten"-Debatte

In Anlehnung an die von Etikettierungstheoretikern propagierte These, nach der sich in einer Gesellschaft bestehende Devianzdefinitionen gegebenenfalls auf das Wirken sogenannter moralischer Unternehmer zurückführen lassen, besteht bezüglich der Kritik an der bisherigen Diskussion um Neue Spirituelle Bewegungen eine wichtige Aufgabe darin, eben solche Individuen und/oder Sozialgruppen als Initiatoren der "Jugendsekten"-Debatte zu identifizieren. Der Nachweis, daß - wie im ersten Kapitel angedeutet - die Negativkategorie der "Jugendsekten" von bestimmten Personenkreisen vorsätzlich gesetzt und durchgesetzt wurde, ist ein erster Schritt in die Richtung, die alltagsweltliche Faktizität des "Jugendsekten"-Konstrukts zu relativieren und einer alternativen, religionswissenschaftlichen Forschung Wege zu eröffnen.

Die Chronologie der "Jugendsekten"-Debatte gibt dabei vor, welche Periode der Diskussion vor allem in den Blick genommen werden muß.

III.1.2 Die Institutionalisierung der "Jugendsekten"-Debatte im Jahre 1978

Es ist offensichtlich, daß sich die Auseinandersetzung mit Neuen Spirituellen Bewegungen in der Bundesrepublik mittlerweile verselbständigt hat und sich aus eigener Kraft laufend perpetuiert. "Jugendsekten" haben "den Charakter des Neuartigen verloren"[1], erscheinen als "ein tagtägliches Problem unserer Gesellschaft"[2] und werden - so läßt sich aus Tendenzen schließen, der "Jugendsekten"-Debatte Dauer zu verleihen - auch in Zukunft Aufmerksamkeit beanspruchen.[3] Es ist deshalb wichtig zu betonen, daß von einer "Jugendsekten"-**Debatte** im Sinne einer inhaltlich mit großer Breitenwirkung geführten Erörterung erst ab der zweiten Hälfte des

Jahres 1978 gesprochen werden kann. Im Rückblick erweisen sich dabei insbesondere dem "Jugendsekten"-Thema zuzurechnende Verlautbarungen der Bundesregierung als wichtige Stimuli der Debatte und zugleich augenfälligster Ausdruck einer qualitativ neuen Phase der Auseinandersetzung.

Die erste massive Reaktion[4] des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit ist auf den 1.Juli 1978 zu datieren. In einem nach den Abendnachrichten ausgestrahlten Spot wandte sich Staatssekretär Wolters zu denkbar günstiger Sendezeit an das bundesdeutsche Fernsehpublikum und warnte vor den "Jugendsekten" zuzuordnenden Gruppierungen. Neun Tage später veranstaltete das Ministerium eine Pressekonferenz zum gleichen Thema. Eine dadurch initiierte dpa-Meldung erschien am 11.7. in den deutschen Tageszeitungen und diente auch in der Folgezeit immer wieder als inhaltliche Vorlage für in Hörfunk, Fernsehen und Printmedien von nun an häufiger veröffentlichte Beiträge zum Thema "Jugendsekten". Für Montag, den 17.7., hatte die Redaktion des Spiegel die Neuen Spirituellen Bewegungen zur Titelstory des an diesem Tage erscheinenden Wochenmagazins erhoben. Unter der Schlagzeile "Jugendsekten - Die neue Droge" fand die Stellungnahme von Staatssekretär Wolters in Spiegel-Manier aufbereitet weitere Leserschaft und verfestigte die negativen Konnotationen des "Jugendsekten"-Begriffs im öffentlichen Bewußtsein.

Zusätzlicher und in den Medien zu noch einmal gesteigerter Resonanz führender Zündstoff wurde der Debatte zugeführt, als der Massenmord bzw. -selbstmord von Mitgliedern der "Volkstempel"-Religionsgemeinschaft im letzten Quartal des Jahres 1978 bekannt wurde. Auf diesen "Fall Guayana" bezogene und mit Blick auf die "Jugendsekten" verallgemeinerte Mahnungen erreichten den Bundesbürger unter anderem über die am 14.10. ausgestrahlte Folge der Fernsehreihe "Das Wort zum Sonntag"[5] oder einen kurz darauf abgehaltenen, bekanntlich ebenfalls per TV in deutschen Wohnstuben mitzuvollziehenden "Internationalen Frühschoppen", bei dem unter der Leitung von Werner Höfer die geladenen Gesprächspartner der

Frage nachgingen, "welche Formen von religiösem Fanatismus in unserer Zeit sichtbar werden."[6)]

Schließlich begannen in der ersten Dezemberhälfte drei große deutschsprachige Illustrierte mit mehrteiligen Serien über "Jugendreligionen". Die "Bunte" und der "Stern" starteten jeweils am 7.12. mit: "Sekten - die geheimen Verführer unserer Jugend" bzw. mit: "Auf der Suche nach dem verlorenen Glück", und die "Neue Revue" versuchte dem sprunghaft gewachsenen öffentlichen Interesse mit dem am 11.12. beginnenden Fortsetzungsartikel "Sekten, Sex und Todeswahn" zu entsprechen. Folgerichtig resümierten Eimuth und Oelke im anschließenden Jahr: "Der Negativ-Begriff `Jugendsekten´ war und ist in aller Munde, nachdem keine Illustrierte es versäumte, sich das Thema für eine reißerische story nutzbar zu machen. Während man 1977 noch von der `neuen Religiösität´ bzw. einer `religiösen Sensibilisierung´ innerhalb jugendlicher Subkulturen - und nur vereinzelt von `Jugendreligionen´ <...> sprach, äußern sich heute Experten, Politiker und Zeitungsschreiber weit weniger zurückhaltend. Da ist die Rede von `destruktiven Kulten´ von `wilden Sekten´, `Sex-Gurus´ und sogar von `religiösen Terrorgruppen´."[7)]

Nur wenig später stellte Schneider fest: "Kaum geht die Flut zahlloser Presseartikel über das `Geschäft mit der Sehnsucht´ zurück, da löst auf dem Büchermarkt eine `unentbehrliche´ Neuerscheinung die andere ab."[8)]

III.1.2 Anfänge der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen im Zeitraum vor 1978

Man kann annehmen, daß der breiten Öffentlichkeit die - abgesehen von sporadischen schlagzeilenträchtigen Pressemeldungen über "Jugendreligionen"[9)] - im Juli 1978 relativ unvermittelt einsetzende "Jugendsekten"-Debatte als pflichtgemäße Reaktion politischer Gremien auf besorgniserregende Vorfälle innerhalb Neuer

Spiritueller Bewegungen erschienen ist. Eine der These vom Konstruktionscharakter sozialer Wirklichkeit verpflichteten chronologischen Analyse der bisherigen Auseinandersetzung um die alternativ-spirituellen Gruppen darf eine dergestaltige alltägliche Perspektive allerdings nicht von vornherein übernehmen, sondern muß weitergehend nach gesellschaftlichen Kräften fragen, welche in den bekanntgemachten Negativereignissen innerhalb einiger der in Rede stehenden Organisationen einen geeigneten Anknüpfungspunkt sahen, um das weite Feld alternativer Spiritualität insgesamt zu stigmatisieren.

In diesem Zusammenhang ist zunächst festzuhalten, daß der Bundesregierung lediglich eine mittelbare Funktion in bezug auf die Institutionalisierung der Diskussion um "Jugendreligionen" zugesprochen werden kann. Staatssekretär Wolters, bzw. das von ihm vertretene Ministerium trat demnach nicht im vollständigen Wortsinn als Initiator der "Jugendsekten"-Debatte auf. Vielmehr ist der Eintritt dieser hohen politischen Instanz in die Debatte selber das Resultat von "moralisch-unternehmerischen" Maßnahmen, deren Urheber außerhalb von Regierungskreisen gesucht werden müssen.

Nimmt man die Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen im Zeitraum vor 1978 in Augenschein, fällt auf, daß sich der Problembereich "Jugendsekten" insbesondere bestimmten Theologenkreisen und sogenannten "Betroffenen" auftat.

III.1.2.1 Neue Spirituelle Bewegungen als Problem der Kirchen

Begleitet von kircheninternen Meinungsbildungsprozessen bezüglich der alternativ-spirituellen Gruppen[10)] sahen sich auf der einen Seite einzelne Seelsorger, Mitarbeiter der in Stuttgart niedergelassenen Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen sowie konfessionelle "Sekten-Experten" zu einer "Aufklärung" über

die besagten Bewegungen veranlaßt. In ab 1976 erschienenen theologischen Stellungnahmen bemühten sich die genannten Kräfte angesichts der durch "Jugendreligionen" gesetzten "beunruhigenden Zeichen der Zeit"[11] um die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Neuen Spirituellen Bewegungen[12], mahnten zur "Wachsamkeit gegenüber `Jugendsekten´"[13] und appellierten an ihre Leser, den Lehren der besagten Gruppen mit "kritischster Skepsis" [14] zu begegnen. Zeitlich parallel wurde geschlußfolgert, "die meisten `neuen Jugendreligionen´ <seien> objektiv gefährlich" und "breite Information<en> der Öffentlichkeit über dieses Phänomen unbedingt erforderlich."[15]

Zwei Jahre früher - also 1974 - hatte der inzwischen zur Symbolfigur der deutschen "Jugendsekten"-Gegnerschaft avancierte Theologe Haack die literarische Auseinandersetzung mit "Jugendreligionen" unter bis heute wirksamen Inhaltsschwerpunkten eingeleitet und sich den Ruf erworben, "direkt oder indirekt die <...> Anti-Sekten-Kampagne"[16] bzw. den gegen die besagten Gruppen gerichteten "Antidialog"[17] initiiert zu haben. In seiner mittlerweile in großer Auflagenstärke in Umlauf gebrachten ersten programmatischen Streitschrift gegen "Jugendreligionen"[18] kam es dem seit 1969 für die evangelisch-lutherische Kirche in Bayern als Beauftragter für Sekten und Weltanschauungsfragen tätigen Pfarrer darauf an, dem aus seiner Sicht bis dahin lediglich unwesentlich bedachten Thema einen höheren Generalisierungsgrad zu erschließen. In später verfaßten Retrospektiven hob er selbst die themeninitiierende Wirkung seiner "über den Bereich einer der Gruppen hinausgehende<n>, das Gemeinsame herausstellende<n> Darstellung"[19] hervor, nahm für sich in Anspruch, ein durch einzelne Neue Spirituelle Bewegungen angeblich repräsentiertes Gesamtproblem beim Namen genannt und publik gemacht zu haben, und machte geltend, der von ihm geprägte Begriff "Jugendreligionen" habe u.a. dazu beigetragen, "die Probleme zu verdeutlichen, die diese Organisationen unter dem Deckmantel der Religion bewirkten."[20]

Neben Haack zählt auch dessen Wittener Kollege Hauth in der Zeit vor 1976 zu den Aktivisten der "ersten Stunde". Hauth tritt - was

die Wirkung auf das öffentliche Meinungsbild bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen betrifft - in seiner Bedeutung hinter Haack zurück, kann sich aber ebenfalls durchaus eigene "moralisch-unternehmerische" Verdienste gutschreiben, wenn er daran erinnert: "Das Auftreten der Jugendreligionen und Psychokulte ist von Anfang an kritisch beobachtet und analysiert worden. Einige Landeskirchen in der Bundesrepublik, z.B. Bayern und Westfalen, haben schon Ende der 60er Jahre Beauftragte für Sekten und Weltanschauungsfragen berufen, um sich im Bereich des Sektenwesens kundig zu machen und die gesammelten Informationen den eigenen Kirchen, aber auch einer interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen."[21]

Schließlich bemüht sich katholischerseits spätestens seit 1975 der wie Haack in München ansässige Diplom-Theologe Löffelmann[22] um die Auslegung des Problembereichs "Jugendsekten" und die Überführung der unter anderem von ihm gesammelten Informationen in den gesellschaftlichen Alltagswissensbestand. Dem mit der Arbeit des von ihm bekleideten kirchlichen Amts primär verknüpften Aufgabenfeld entsprechend und das leitende Motiv eines konfessionellen "Sekten-Beauftragten" versinnbildlichend, forderte er im Frühjahr 1976, es müsse "allmählich **in das Bewußtsein der Öffentlichkeit dringen**, daß nicht nur der Dealer mit seinem Rauschgift eine Leben-bedrohende Gefahr für die Jugend und die Gesellschaft darstellt, sondern auch der `Boss´ einer `Jugendreligion´ oder Jugendsekte, der mit seinen raffinierten Methoden die Jugendlichen zwar nicht physisch - wie der Dealer - dafür aber psychisch vollständig ruinieren kann."[23]

III.1.2.2 Die Neuen Spirituellen Bewegungen als Problem sogenannter Elterninitiativen

Auf der anderen Seite wandten sich ab Mitte der 70er Jahre gemeinsam mit sogenannten "Ehemaligen" zu "Elterninitiativen" zusammengeschlossene Verwandte von Mitgliedern alternativ-spiritueller Gruppen an die Öffentlichkeit oder nutzten bestehende Kontakte zu

einflußreichen Mittelsmännern, um auf bürokratischem Wege den Widerstand gegen die berüchtigten Bewegungen zu formieren.

Der Berliner Kriminalbeamte Meyer z.B., Vater eines der Hare-Krishna-Religionsgemeinschaft angehörigen Sohnes[24] und als Betroffener später Mitglied eines Zusammenschlusses Gleichgesinnter, erhob unter dem Titel: "Moderne Sklaverei. Wie Sekten `schnelles´ Geld machen" im November 1975 Anschuldigungen gegen Neue Spirituelle Bewegungen[25]. Und der Autor Manfred Ach, in der Folgezeit als erster Vorsitzender der "Elterninitiative zur Hilfe gegen seelische Abhängigkeit und religiösen Extremismus e.V." aktiv, verbreitete seine gegen die umstrittenen Organisationen gerichteten Verdächtigungen in einem 1977 veröffentlichten Aufsatz mit der Überschrift: "Seelenfänger. Religiöses Management und falsche Propheten."[26]

Auch in von "unabhängigen", d.h. von nicht unmittelbar bzw. über Familienmitglieder mit den Neuen Spirituellen Bewegungen konfrontierten Autoren vor 1978 verfaßten Artikeln wird der meinungsbildende Einfluß angeblich von den "Jugendsekten" Geschädigter transparent. So bezieht sich etwa eine 1976er Ausgabe der Zeitschrift "Schule und wir" im Rahmen ihrer tendenziellen Ausführungen zu dem besagten Thema auf Erlebnisberichte ehemaliger Sektenmitglieder[27], und auch die Verfasser des am Ende des gleichen Jahres erschienenen, in seinem publizistischen Stellenwert für die "Jugendsekten"-Debatte insgesamt nicht zu unterschätzenden "Spiegel-Report über Jugend-Sekten in der Bundesrepublik" stützten sich bei ihren Recherchen auf "Eltern, denen die Söhne und Töchter abhanden kamen" und aus diesem Grund "vielerorts zum Kampf angetreten" sind, um, "wie die Münchener `Elterninitiative zur Hilfe gegen seelische Abhängigkeit und religiösen Extremismus e.V.´, die Öffentlichkeit wie die Politiker gegen die `Psychokriminalität der sog. neuen `Jugendreligionen´´ zu mobilisieren."[28]

Von entscheidender strategischer Bedeutung in diesem Kampf zwischen Elterninitiativen und Neuen Spirituellen Bewegungen erwies sich

vor allem die Anfang 1978 während einer wissenschaftlichen Fachtagung zum Thema "Jugendsekten" vorgelegte Sammlung von Erlebnisschilderungen ehemaliger Gruppenmitglieder bzw. "betroffener" Eltern[29]. Die quantitativ kaum ins Gewicht fallenden Berichte waren es nämlich, die das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit zum Einschreiten bewegte und die Staatssekretär Wolters auf der entscheidenden Pressekonferenz als Beleg für seine Ausführungen den anwesenden Vertretern der Medien überreichte.[30]

III.1.3 Zum Einfluß kirchlicher "Sekten-Experten" auf die Elterninitiativen

Führt man die begonnene chronologische Analyse einen Schritt weiter, so wird deutlich, daß die sich an zwei Fronten formierende "Jugendsekten"-Gegnerschaft in den Anfängen personell homogener besetzt war, als das dem Außenstehenden angesichts des sich ihm präsentierenden Doppelgespanns - hier Kirche, dort Elterninitiativen - erschienen sein dürfte. Der Eindruck, es handele sich dabei um jeweils autonome und aus eigenem Antrieb heraus in bezug auf die Neuen Spirituellen Bewegungen aktive gesellschaftliche Gruppen, gerät nämlich ins Wanken, wenn man das nicht unerhebliche Engagement kirchlicher "Sekten-Experten" hinsichtlich Gründung, Führung und Betreuung der sich ab 1975 konstituierenden Elterninitiativen bedenkt.

Haack und Löffelmann z.B. gelten als Begründer der Münchener "Elterninitiative zur Hilfe gegen seelische Abhängigkeit e.V."[31]. Die aktive Beteiligung von Hauth an dem westfälischen Zusammenschluß sogenannter "Betroffener" ist dadurch belegt, daß die in der Vorphase der eigentlichen "Jugendsekten"-Debatte in Umlauf gebrachte Kontaktadresse dieser Interessensgruppe mit dessen Wohnsitz identisch ist[32]. In Hannover macht der "Sekten-Beauftragte" Biallas keinen Hehl daraus, sich als Träger des besagten Amts innerhalb der evangelisch-lutherischen Landeskirche darüberhinaus in seiner Eigenschaft als Geschäftsführer der "Niedersächsischen Elterninitiative gegen den Mißbrauch der Religion e.V."

in Auseinandersetzung mit Neuen Spirituellen Bewegungen zu befinden[33]. Für Hamburg und Schleswig-Holstein tritt Pastor Benrath aus Lübeck als Verbindungsmann zwischen der Öffentlichkeit und der "Elterninitiative zur Hilfe gegen seelische Abhängigkeit und Mißbrauch der Religion" auf[34]. Die Berliner Elterninitiative entstand durch die Zusammenarbeit zwischen Haack sowie dem in der geteilten Stadt ansässigen "Sekten-Experten" Gandow und wurde später von dem zuletzt genannten Weltanschauungsfachmann sowie dessen katholischen Kollegen Funke geleitet[35]. Der auf die Bonner "Aktion für geistige und psychische Freiheit - Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen" gemünzte Hinweis, diesem Dachverband gehörten neben betroffenen Eltern aus dem gesamten Bundesgebiet "auch engagierte Einzelpersonen an, die die Ziele der Arbeitsgemeinschaft fördern"[36], läßt die Vermutung zu, hier bestehe ebenfalls eine enge personelle Verzahnung von kirchlichen Experten und betroffenen Elternvertretern.

Unter chronologischen Gesichtspunkten sind dabei wiederum vor allem die Aktivitäten der drei eingangs genannten "Sekten-Experten" interessant. Die erste von Haack und Löffelmann initiierte bundesrepublikanische Elterninitiative wurde ins Leben gerufen, um der damals noch im Aufbau befindlichen Anti-"Jugendsekten"-Bewegung unter dem bezüglich ihrer Größe assoziationsträchtigen sowie Anonymität gewährenden Kürzel "e.V." ein außerkirchliches, gleichfalls institutionell abgesichertes Standbein zu verleihen. Auf einer gemeinsamen Tagung der inzwischen längst auch andernorts etablierten Elterninitiativen neun Jahre nach dem Eintrag des von Haack angeführten Münchener Interessenverbandes ins Vereinsregister konnte der besagte Kirchenvertreter dann auch zufrieden auf seine Pioniertat Rückschau halten und mit Blick auf die "Jugendsekten" hervorheben: "Abgesehen von einigen Betroffenen hatte sie <...> niemand bemerkt. Und die Stimme dieser Betroffenen verhallte <...> weitgehend ungehört. Erst im Herbst 1979 änderte sich das nach der Gründung der 'Elterninitiative zur Hilfe gegen seelische Abhängigkeit und religiösen Extremismus e.V.' in München".[37]
Ein Licht auf die Aktivitäten des Wittener Pfarrers Hauth in der

Frühphase der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Neuen Spirituellen Bewegungen wirft ein von Reimer gegebener Kurzüberblick über den Ablauf der schließlich in die "Jugendsekten"-Debatte einmündenden Ereignisse. Dort heißt es, neben Haack sei es auf evangelischer Seite unter anderem Hauth zuzuschreiben, daß "Elterninitiativen <...> angeregt und unterstützt" wurden und der Grundstein für eine "breitangelegte Informationsarbeit und Auseinandersetzung" ab 1977 gelegt werden konnte[38].

III.1.4 Ergebnis der Erörterung

Zusammenfassend kann mit Reimer festgehalten werden, daß "die Kirchen - und hier <...> vor allem die evangelische Kirche - <...> in der Bundesrepublik <...> früh und relativ umfassend <gegen Neue Spirituelle Bewegungen> aktiv geworden" sind[39]. Indem sie vor allen anderen gesellschaftlichen Gruppen und noch ehe sich die Wissenschaft dieses Themas annahm die Auseinandersetzung um die alternativ-spirituellen Organisationen in ihren eigenen Reihen eröffneten und sich nach Kräften bemühten, die dort gewonnenen Ergebnisse an die Öffentlichkeit zu tragen, gaben sie den entscheidenden Anstoß für die ab 1978 in der Bundesrepublik immer weitere Kreise ziehende "Jugendsekten"-Debatte. Im Rahmen dieser Bestrebungen spielte insbesondere die Arbeit der "Sekten-Experten" eine wichtige Rolle. Vor allem Haack, sowie Löffelmann und Hauth taten sich als Protagonisten des sich einerseits innerkirchlich konsolidierenden, andererseits über sogenannte Elterninitiativen artikulierenden Widerstandes gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen hervor.

Entsprechend wird die theoretische Kategorie des "moralischen Unternehmers" - hier angewendet auf die Etablierung des devianzsignalisierenden Konstrukts der "Jugendsekten" im Bewußtsein der breiten Bevölkerung - am ehesten durch die drei genannten Fachleute für Weltanschauungsfragen gefüllt. Sie ist jedoch insofern weiter zu fassen und im folgenden pauschal und auf die Kirchen

anzuwenden, als Haack und seine Amtskollegen nicht als isolierte, ausschließlich private Absichten verfolgende Einzelpersonen auftraten, sondern - für diese These sprechen die in die gleiche Richtung zielenden Ambitionen anderer Kirchenvertreter sowie die Tatsache, daß letztere zumindest in den Kernpunkten sehr bald auf die Argumentationslinie der "Sekten-Experten" eingeschwenkt sind[40] - jeweils als Repräsentanten eines organisatorischen, sich über gemeinsame Interessen definierenden Sozialverbandes.

III.2 Theoriebezug und Antizipation des weiteren Vorgehens

Die unter den Gliederungspunkten II.3.1.1 und II.3.1.2 angestellten Überlegungen zu den Komponenten der Macht und des Interesses im Zusammenhang mit Etikettierungsprozessen waren der Ansicht Loflands gefolgt, nach der der jeweilige Status miteinander konkurrierender Parteien ein wesentliches Bestimmungskriterium hinsichtlich der Frage darstellt, um welcher Art des Sozialkonflikts es sich bei dem betreffenden Ideologienstreit handelt. Im Anschluß an Schur - dessen bereits zitierte Aussage hier noch einmal wiedergegeben ist - war dabei zur näheren Bestimmung ein Sozialkonflikt als Versuch einzelner "**Interessen**gruppen oder Subkulturen" ausgewiesen worden, "auf der Ebene der kollektiven Entscheidungsfindung <...> Situationen, Arten des Verhaltens, spezifische Akte und den eigentlichen `Charakter´ besonderer Menschen zu **definieren**."[41] Darauf aufbauend wurde herausgestellt, daß die Gelegenheit, als Initiator einer im Alltag wirksamen Devianzdefinition in Erscheinung zu treten, an eine prädestinierte gesellschaftliche Position gebunden ist und Stigmatisierungsmaßnahmen in der Regel nur dann greifen, wenn die eigentlichen Adressaten der betreffenden Devianzdefinition vergleichsweise geringere Chancen haben, sich gemäß des eigenen Selbstverständnisses publikumswirksam in Szene zu setzen. "Moralische Unternehmer" sind demnach Personen, die auf dem Hintergrund spezifischer Interessen kraft der ihnen zur Verfügung stehenden Definitionsmacht innerhalb eines Sozialverbandes Situationsinterpretationen etablieren, die - vorausgesetzt, die aufgestellten

Beurteilungskriterien werden in der Praxis angewendet - in den gleichen Gesellschaftsbereichen wie die moralischen Unternehmer ambitionierte, aber in bezug auf das öffentliche Meinungsbild weniger einflußreiche Mitglieder dieses Sozialverbandes zu devianten Individuen deklassieren.

Unter dieser Voraussetzung ist die Schlußfolgerung, bestimmten Theologen komme in bezug auf die Devianzkatgorie der "Jugendsekten" die Rolle des moralischen Unternehmers zu, zweifach ergänzungsbedürftig. Erstens ist zu belegen, daß konfessionelle "Sekten-Experten" und ihnen Unterstützung gewährende Kirchenkreise im Kontext der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen Privilegien für sich beanspruchen können. Zweitens muß die "Jugendsekten"-Debatte auf eine Interessenskollision zwischen alternativ-spirituellen Gruppen und dem vor allem von Weltanschauungsfachleuten vertretenen "System Kirche" hin untersucht werden. Auf den nächsten Seiten sind deshalb zunächst Gedanken und exemplarische Belege zusammengetragen, die sich auf die ungleichen Voraussetzungen beziehen, unter denen die genannten Parteien in der besagten Konfliktsituation aufeinandertreffen. Die vermutete Interessenskollision zwischen Kirchen und Neuen Spirituellen Bewegungen wird dabei vorerst als gegeben unterstellt. Eine diesem Aspekt angemessene Erörterung wird weiter unten vorgenommen.

III.3 Zur Definitionsmacht der Kirchen

Es klang bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit an[42], wurde zu Beginn des dritten Kapitels ausführlich diskutiert und wird später noch zu ergänzen sein, daß der bedeutende meinungsbildende Einfluß von Theologenkreisen in bezug auf das hierzulande bestehende Image Neuer Spiritueller Bewegungen ein wesentliches Charakteristikum der bundesdeutschen "Jugendsekten"-Debatte ist. Im Gegensatz dazu - auch das ist dem Leser schon bekannt[43] - blieben Bemühungen der in Rede stehenden Gruppen, auf sie gemünzte Vorurteile abzubauen, ohne nennenswerte Erfolge.

Gründe für die definitorische Übermacht der letztlich für das Negativ-Bild von den alternativ-spirituellen Organisationen verantwortlichen Kirchenfunktionäre sind sowohl struktureller als auch ideeller Natur. Ihnen soll im folgenden soweit nachgegangen werden, wie es zur Plausibilisierung der günstigeren Ausgangsposition spezifischer moralischer Unternehmer im Wettstreit mit Neuen Spirituellen Bewegungen notwendig erscheint.

III.3.1 Strukturelle Grundbedingungen der Auseinandersetzung zwischen Kirchenvertretern und Neuen Spirituellen Bewegungen

An strukturellen Bedingungen geht unter anderem in die "Jugendsekten"-Debatte ein, daß die beiden Konkurrenzparteien als auf unterschiedlichem Niveau ausdifferenzierte Größen aufeinandertreffen. Während die "Sekten-Experten" und andere Theologen als Vertreter der Kirchen aufgrund der ihnen aus den eigenen Reihen entgegengebrachten Solidarität einen professionalisierten, den vielfältigen Gegebenheiten moderner Gesellschaften angepaßten Organisationsapparat in den Kampf gegen "Jugendsekten" einbringen können, verfügen Neue Spirituelle Bewegungen nicht über eine vergleichbare Möglichkeit. Institutionelle Auffächerungen sind bei ihnen entweder überhaupt nicht herausgebildet oder bestehen - sofern man Faktoren wie personelle Trägerschaft, finanzielle Basis oder Zielsetzungen der vermeintlichen Unterabteilungen [44] zum Maßstab macht - nicht wirklich als Subsysteme. Bleibt den besagten Gruppen häufig schon deshalb ein sozialer Einfluß verschlossen, weil sie über keine spezialisierten, auf einzelne Gesellschaftsbereiche konzentrierte und in diesem Sinne relativ autonom arbeitenden Zweigorganisationen verfügen, fühlen sich innerhalb des vielschichtigen Gebildes der evangelischen und katholischen Kirche einige Einrichtungen ganz besonders und völlig im Einklang mit den "Sekten-Experten" zur Aufklärung über "Jugendsekten" verpflichtet.

So hebt dann auch der erste "Jugendsekten"-Sachstandsbericht der nordrhein-westfälischen Landesregierung hervor, die Kirchen hätten "sich <...> mit ihren Untergliederungen frühzeitig darum bemüht, mit der Herausgabe von ausführlichen Informationsschriften zu einer umfassenden Aufklärung beizutragen"[45] und fügt weiter unten hinzu: "Insbesondere die kirchlichen Jugendverbände waren motiviert, die Auseinandersetzung mit den Jugendreligionen zu suchen und besondere Aktivitäten zu entwickeln und auf die Gefahr, die von diesen Vereinigungen ausgeht, zu verweisen."[46] An konkreten Belegen für die Verzahnung zwischen dem "System Kirche" und der "Umwelt" nennt der Bericht beispielsweise das Engagement der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft Jugendschutz in dem von der Stadt Münster gebildeten Arbeitskreis "Jugendsekten"[47], die Kooperation der Stadt Bonn mit konfessionellen Beratungsstellen zum Zwecke einer flächendeckenden Information über Neue Spirituelle Bewegungen im Großraum der Regierungsmetropole[48] oder die Zusammenarbeit zwischen dem Stadtjugendamt Solingen und kirchlichen Einrichtungen mit dem Ziel, im großen Rahmen die "Jugendsekten"-Problematik publik zu machen.[49] Ergänzend würdigt der zweite nordrhein-westfälische Sachstandsbericht den in Münster ansässigen Evangelischen Arbeitskreis für Jugendschutz Nordrhein-Westfalen, die Katholische Arbeitstelle Hamm, das Evangelische Jugendbüro Bonn und den Arbeitskreis `Jugendsekten´ der Katholischen Studentengemeinde Münster als Institutionen, die "durch Informationsveranstaltungen, Seminare und andere präventive Maßnahmen <...> wesentlich dazu beigetragen <haben>, daß nicht nur in Fachkreisen, sondern auch in weiten Teilen der Bevölkerung eine kritische Auseinandersetzung mit den Jugendreligionen stattfindet."[50] Schließlich sind auch Stellen wie die Evangelische Medienzentrale Stuttgart als der Kirche im Sozialkonflikt mit Neuen Spirituellen Bewegungen wertvolle Dienste leistende Unterabteilungen anzusehen. Immerhin konnte Röhm bereits 1979 mit Blick auf eben diese Medienzentrale vermelden: "Dort sind auf Wochen und Monate hinaus die einschlägigen Filme und Ton-Dia-Reihen <über "Jugendsekten", F.U.> vergriffen, obwohl eine relativ große Zahl an Kopien vorhanden ist."[51]

Eigentlich noch innerhalb des eben behandelten Kontexts angesiedelt, aber aufgrund seiner gewichtigen Bedeutung für die "Jugendsekten"-Debatte durch eine gesonderte Darstellung hervorzuheben ist der Aspekt der ungleich verteilten Zugangschancen zu den öffentlichen Medien. Mit Blick auf die Neuen Spirituellen Bewegungen wurde schon angesprochen, daß ihre Bemühungen, mittels Pressekontakte das eigene Image aufzubessern, wenig Resonanz erzeugen konnten[52]. Von den Gruppen vorgebrachte, dem herrschenden Trend zuwiderlaufenden Gegenstimmen "fanden <...> nahezu keinen Eingang in die bundesdeutschen Medien"[53]. Meist blieb ihnen nur der Weg, durch direkt an betreffende Redaktionen adressierte Richtigstellungen hinsichtlich bereits abgedruckter oder über den Äther geschickter Beiträge zum "Jugendsekten"-Thema Einspruch zu artikulieren[54]. Die Dementis hatten jedoch weder einen inhaltlichen Effekt auf nachfolgende Artikel oder Sendungen, noch führten sie dazu, daß authentische Stimmen aus der alternativ-spirituellen Szene im weiteren Verlauf der "Jugendsekten"-Debatte stärker berücksichtigt wurden. Stattdessen sah man sich seitens der Gruppen weiterhin von Nachrichtendiensten und Redaktionen in die Rolle des gefährlichen Außenseiters gedrängt. Als laut Münchener Merkur vom 23.11.1985[55] beispielsweise ein Bhagwan-Anhänger im Rahmen einer Unterhaltungssendung des Bayrischen Fernsehens als Mitglied eines Gitarrentrios in seiner "typische<n> Sektenkleidung und Holzperlenkette" eingeblendet wurde und die Junge Union Oberbayern ob dieses Vorfalls beim Direktor der ausstrahlenden Sendeanstalt per Brief Protest einlegte, teilte eine Sprecherin der betroffenen Redaktion mit, "man sei erst zehn Minuten vor Beginn der Live-Sendung mit diesem Bhagwan-Typ konfrontiert worden und habe versucht, ihn möglichst nicht ins Blickfeld der Kamera zu bekommen."

Selbst wenn zugestanden werden muß, daß der Freistaat als politisch konservatives Terrain bekannt ist und der angeführte Beleg von daher eventuell eher das Extrem einer bestehenden Tendenz als den in dieser Schärfe generalisierbaren Regelfall markiert: Der Vorfall ist dennoch Ausdruck einer von Medienvertretern geteilten

Grundhaltung der Öffentlichkeit hinsichtlich einer stigmatisierten Minderheit und fügt sich nahtlos ein in die Reihe anderer, teilweise schon oben aufgelisteter Versuche, Neue Spirituelle Bewegungen gesellschaftlich auszugrenzen[56].

Für die den alternativ-spirituellen Gruppen gegenüberstehende Konkurrenzpartei stellt sich das Verhältnis zu Fernsehen, Rundfunk und schreibender Presse ganz anders dar. Vor allem ist bedeutsam, daß "die evangelische nicht anders als die römisch-katholische Kirche über ein unter zentralen und regionalen Gesichtspunkten abgestuftes medienpolitisches personelles Instrumentarium verfügt und z.B. mit Hilfe von Fernseh- und Rundfunkbeauftragten oder Mitgliedern in Aufsichtsgremien entsprechender öffentlich-rechtlicher Einrichtungen Einfluß geltend machen kann."[57] Darüberhinaus erfüllen eigene Pressedienste eine wichtige Funktion, wenn es darum geht, aus kirchlicher Sicht fragwürdige Zeiterscheinungen und Vorkommnisse - sei es nun eine ZDF-Übertragung einer Geistheilersitzung im Oktober 1986, eine AIDS-Aufklärungskampagne der Bundesregierung[58] oder eben das Phänomen alternativer Spiritualität - zu kritisieren. Vom Evangelischen Pressedienst (epd) oder der katholischen Nachrichten Agentur (kna) signierte Artikel zu "Jugendreligionen" in diversen Tageszeitungen, darunter die Süddeutsche Zeitung[59], die Hannoversche Allgemeine Zeitung[60], der Rheinische Merkur[61], die Aachener Volkszeitung[62], das Flensburger Tageblatt[63], die Deutsche Tagespost Würzburg[64], die Main-Post Würzburg[65], die Gütersloher Neue Westfälische Zeitung[66], die Schwäbische Donauzeitung Ulm[67] und andere mehr[68] trugen dann auch dazu bei, die Aktualität des "Jugendsekten"-Themas in einem von den Kirchen gewünschten Sinne zu wahren.

Ein dritter, die exemplarische Erörterung struktureller Determinanten der "Jugendsekten"-Debatte abrundender Gesichtspunkt ist schließlich der unterschiedliche Grad parteieninterner Solidarität der beiden sich gegenüberstehenden Fraktionen.

Für die eng zusammenarbeitenden kirchlichen "Sekten-Beauftragten" beider Konfessionen wirkt sich in diesem Zusammenhang positiv aus, daß die alternativ-spirituelle Szene insgesamt betrachtet nicht als homogene Größe auftritt, jede einzelne der in Rede stehenden Gruppierungen mehr oder weniger einen Anspruch auf prinzipielle Unvergleichlichkeit erhebt und das Bemühen dominiert, sich gegenüber den jeweils anderen, ebenfalls als "Jugendsekte" diffamierten Bewegungen abzugrenzen bzw. in der Hauptsache die eigene Gemeinschaft zu rehabilitieren. Derartige Separationsbestrebungen - so begründet sie aus der Sicht der einzelnen Organisationen auch sein mögen - stehen notwendigerweise der Konsolidierung einer von den Gruppen selbst repräsentierten "Gegenöffentlichkeit" im Wege.[69] Wenn beispielsweise der Pressesprecher der Mun-Bewegung betont: "Die neuen religiösen Bewegungen fühlen <...> keineswegs eine Zusammengehörigkeit untereinander"[70] und an anderer Stelle öffentlich auf Distanz zu den Kindern Gottes, der Scientology-Church und der Gesellschaft für Transzendentale Meditation geht[71], oder die letztgenannte Gruppierung in einer ihrer Presseinformationen den Standpunkt vertritt: "Die TM-Organisationen fühlen sich nicht kompetent zu untersuchen, ob der Katalog schwerster Vorwürfe, die gegen `Jugendsekten´ erhoben werden, auf die angesprochenen Gruppen zutrifft oder nicht; wir halten es nicht für ausgeschlossen. Sicher ist jedoch, daß keiner von ihnen auf die TM zutrifft"[72], dann begünstigen solche Äußerungen aus dem oben angegebenen Grund jene gesellschaftlichen Kräfte, die generell auf eine Nivellierung der Gesamtpalette alternativer Spiritualität abzielen.

Demgegenüber sind die bereits erwähnten gemeinsamen Anstrengungen von Haack und Löffelmann in München sowie die von Gandow und Funke in Berlin zur Institutionalisierung bzw. Fokussierung elterlicher Anti-"Jugendsekten"-Initiativen ebenso Ausdruck der Bereitschaft, über Konfessionsgrenzen hinweg zusammenzuarbeiten wie z.B. die 1984er Herbsttagung evangelischer und katholischer Beauftragter für Sekten und Weltanschauungsfragen in Karlsruhe[73] oder eine sechzehn Monate später durchgeführte ähnliche Zusammenkunft in Würzburg.[74]

III.3.2 Ideelle Grundbedingungen der Auseinandersetzung zwischen Kirchenvertretern und Neuen Spirituellen Bewegungen

Zusätzlich zu den eben behandelten Gesichtspunkten schlagen sich im Sozialkonflikt zwischen den Kirchen und den Neuen Spirituellen Bewegungen auch Faktoren nieder, die in bestimmten Bewußtseinselementen des bundesdeutschen "Normalbürgers" ihren Ursprung haben und in Abgrenzung zu den schon behandelten Voraussetzungen als ideelle Bedingungen der "Jugendsekten"-Debatte bezeichnet werden können. Eine abstrakt-theoretische Beschreibung jener Bewußtseinselemente wird aus Gründen der Darstellung kurzzeitig zurückgestellt. Das Ergebnis der diesbezüglichen Überlegungen sei aber schon jetzt in der These zusammengefaßt, daß zwischen dem Grad der Glaubwürdigkeit einer Information und dem der gesellschaftlichen Anerkennung eines Informanten im Regelfall eine kausale Beziehung besteht. Auf diesem Hintergrund ergibt sich entsprechend der Ausgangsfrage nach der im Kontext der "Jugendsekten"-Debatte wirksam werdenden Definitionsmacht die Notwendigkeit, sowohl die Neuen Spirituellen Bewegungen als auch die Kirchen auf die Autorität hin zu untersuchen, die ihren jeweiligen Vertretern seitens der Öffentlichkeit zugeschrieben wird.

Was die Neuen Spirituellen Bewegungen betrifft, ist vor allem an das hierzulande verbreitete, im ersten Kapitel dieser Arbeit ausführlich dargestellte Negativ-Image jener Organisationen und die auf sie gemünzten Vorwürfe zu erinnern. Ergänzend findet sich unter dem Gliederungspunkt II.3.2.1.1 der Hinweis darauf, daß bestehende Verdachtsmomente hinsichtlich der Devianz einzelner Personen oder Gruppen gewöhnlich einen Stigmaeffekt zeitigen, welcher sich in einem Verlust an Glaubwürdigkeit der vom Stigma Betroffenen niederschlägt. Der Abschnitt I.3.1 schließlich enthält auf den eben angesprochenen Zusammenhang zwischen Devianzverdacht, Stigmatisierungseffekt und Glaubwürdigkeitsverlust beziehbare Beispiele für die Praxis, alternativ-spirituellen Gruppen die Teil-

nahme an der "Jugendsekten"-Diskussion zu verweigern und macht exemplarisch deutlich, daß die besagten Organisationen aus Sicht der breiten Bevölkerung tatsächlich nicht als ernstzunehmende Dialogpartner im Kontext der betreffenden Auseinandersetzung anerkannt werden.

Wenn die Vertreter der Kirchen auch unter ideellen Aspekten den Neuen Spirituellen Bewegungen gegenüber im Vorteil sind, dann vor allem deshalb, weil in unserer Gesellschaft offensichtlich mit der Funktion konfessioneller "Sekten-Beauftragter" Vorstellungen verknüpft sind, die eine weitgehend unreflektierte Übernahme der von den besagten kirchlichen Amtsträgern stammenden Aussagen begünstigen. Um diesen Sachverhalt theoretisch auszuloten, muß zunächst auf phänomenologisch-soziologische Gedankengänge zurückgegriffen werden.

III.3.2.1 Theoretische Zwischenüberlegungen

Schütz[75] und andere in der Tradition der Phänomenologischen Soziologie stehende Autoren wie Berger und Luckmann[76] unterscheiden zwischen einem "gesellschaftlichen Wissensvorrat" und einem "individuellen Wissensvorrat", wobei der zuerst genannte Begriff die Totalität des in einer Gesellschaft über Generationen angesammelten Wissens bezeichnet, während der zuletzt verwandte Terminus den biographisch determinierten Ausschnitt des gesellschaftlichen Wissensvorrat meint, zu dem das einzelne Gesellschaftsmitglied Zugang hat. Sie legen weiterhin Wert darauf, daß Individuen - unabhängig von ihrer Alltagserfahrung eines von prinzipiell allen Angehörigen eines Sozialverbandes geteilten "Allgemein"-Wissens - das in modernen Gesellschaften insgesamt vorhandene Wissen als distribuiert[77] erleben - oder mit anderen Worten: daß unterschiedliche Personen nur bis zu einem gewissen Grad über einen gemeinsamen Bestand an Kognitionen verfügen, darüberhinaus jedoch entsprechend ihrer jeweiligen Interessen, Ausbildungsgängen, Verantwortungsbereichen usw. an dem im Verlauf der Geschichte immer

komplexer gewordenen gesellschaftlichen Wissensvorrat in inhaltlich unterschiedlicher Weise teilhaben. Daraus folgt, daß sich der individuelle Wissensvorrat unter analytischen Gesichtspunkten in eine "allgemeine" Komponente - das sogenannte "Jedermann"-Wissen - und eine "spezifische" Komponente - das sogenannte "Spezial"- oder "Experten"-Wissen - aufspalten läßt.

Hinsichtlich des hier zur Debatte stehenden Zusammenhangs ist weiterhin relevant, daß die sogenannte "Typologie der Spezialisten" einen wichtigen Bestandteil des "Jedermann"-Wissens ausmacht.[78] Dieses Wissen darüber, "wer Spezialist ist, für den Fall, daß Spezialwissen benötigt wird"[79], gehört zur Grundausstattung des persönlichen Inventars alltäglicher Handlungsorientierungen, denn es wird im Leben eines Menschen immer wieder Momente geben, in denen Situationsanforderungen dessen Kapazität übersteigen und Sachverwalter spezieller Ausschnitte des gesellschaftlichen Wissensvorrats um Rat gefragt oder um Hilfe gebeten werden, bzw. stellvertretend für einzelne Individuen, Sozialgruppen oder sogar die Gesamtgesellschaft Aufgaben übernehmen müssen. Daß aus solchen Konstellationen Definitionsmacht erwächst, dürfte unmittelbar einleuchten. Da der Kenntnisstand eines "Laien" nicht ausreicht, um der Angemessenheit des von Spezialisten verwalteten und gegebenenfalls geforderten Wissens unmittelbar nachzuvollziehen, tritt an die Stelle der kritischen Prüfung häufig ein im gesellschaftlichen Status des Experten begründetes Vertrauen bezüglich dessen besonderer Einsichten und/oder Fähigkeiten. Letzteres eröffnet dem in seiner Funktion gesellschaftlich anerkannten Fachmann gewisse Freiräume, in denen er, was seine "Spezialisten"-Handlungen und "Experten"-Meinungen betrifft, keiner oder nur einer sehr oberflächlichen Kontrolle unterworfen ist.

III.3.2.2 Konkretisierung

Das Bestreben, die eben vollzogenen Überlegungen auf die Diskussion um Neue Spirituelle Bewegungen zu transferieren, kann bei

unabhängig von der "Jugendsekten"-Frage ermittelten Untersuchungsergebnissen ansetzen. Ihnen zufolge weisen die meisten Menschen in der Bundesrepublik - indem sie "etwas Bestimmtes" von den Kirchen erwarten - etwas, "was man vom Staat oder von der Gesellschaft so nicht erwartet"[80] - den Repräsentanten der Kirchen Kompetenzen zu und erkennen implizit auch deren Spezialistentum an.

Mag sich auch diese Kompetenzzuweisung bei Meinungsumfragen eher diffus artikulieren, so dürfte das seitens der Öffentlichkeit von Theologen Erwartete dennoch mit den beiden klassischen kirchlichen Aufgabenfeldern der Daseinsinterpretation und der seelsorgerischen bzw. allgemein-karitativen Begleitung in Krisensituationen korrespondieren. In diesem Sinne hebt z.B. Dahm hervor, daß die Kirche in unserer säkularisierten Gesellschaft "zwar das Monopol auf Weltauslegung und Wertbestimmung verloren hat, <...> ihr aber eine arbeitsteilig-organisatorische Zuständigkeit für Sinnfragen, für \`letzte Werte´ und vor allem für Kontingenzbewältigung nach wie vor zugeschrieben wird."[81] Daneben konstatiert Dahm mit Blick auf den zweiten der beiden traditionellen Funktionsbereiche "eine deutliche Ausweitung der kirchlichen Aktivitäten und des kirchlichen Einflusses" und nennt exemplarisch Aspekte wie das "wachsende<> Gewicht der beratenden Seelsorge in der Gemeindepraxis", "die Einrichtung zahlreicher Beratungsstellen", die "zunehmende<> Ausdifferenzierung der karitativen Diakonie" und "weltweite<> Hilfsorganisationen wie \`Brot für die Welt´."[82]

Hinsichtlich der leitenden Fragestellung dieses Gliederungsabschnittes ist nun bedeutsam, daß das noch relativ junge kirchliche Amt des Beauftragten für Sekten und Weltanschauungsfragen sowohl Funktionen des sinnstiftenden Theologen als auch die des betreuenden bzw. helfenden Therapeuten in einer Person vereinigt. Als Fachmann für fremdreligiöse bzw. sektiererische Sinnentwürfe wird er unter Berufung seiner berufsmäßigen Pflicht in der Öffentlichkeit aktiv, um die neuspirituellen Angebote in Abgrenzung zum wahrhaften Glauben des Christentums als gefährliche Pseudoreligionen zu entlarven. Dabei traut ihm der "Laie" eine fundierte Einschätzung der

religiösen Substanz jener Gruppierungen zu und ist bereit, die Warnungen des Experten in den eigenen Alltagswissensbestand zu integrieren.

Darüberhinaus tritt der spezialisierte Theologe aber auch als bestens informierter Kenner der sozialen Verhältnisse innerhalb der alternativ-spirituellen Szene auf, gibt z.B. vor, die dort angeblich gebräuchlichen dubiosen Rekrutierungsmechanismen zu durchschauen und steht helfend zur Seite, wenn es gilt, einen durch den "Sekten"-Beitritt eines Kindes bedingten elterlichen Trennungsschmerz in konkrete Schritte zum Zwecke der Familienrückführung umzuwandeln.

Das Vertrauen, das den kirchlichen Beauftragten für Sekten und Weltanschauungsfragen von weiten Teilen der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit entgegengebracht wird, wenn sie "theoretische" Aussagen über Neue Spirituelle Bewegungen formulieren oder praktisch gegen die besagten Gruppen vorgehen, eröffnet ihnen weitgehende Möglichkeiten, eigene Situationsinterpretationen und daraus abgeleitete Strategien als gesellschaftlich relevantes Wissen zu "verkaufen". Auf diese Weise sichern sie den Kirchen wichtige Definitionsmachtanteile und tragen entscheidend dazu bei, daß die Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen eine von christlich-apologetischen Interessen dominierte "Jugendsekten"-Debatte bleibt.

Dabei ist sekundär, ob
- konfessionelle Sektenspezialisten als Teilnehmer einer vom Deutschen Jugendinstitut veranstalteten Diskussion zum Zwecke einer abschließenden Bewertung der von der Bundesregierung in Auftrag gegebenen "Wiener-Studie" Kommentare abgeben[83],
- der katholische Beauftragte Löffelmann während einer Gemeindeveranstaltung mehr als 200 Jugendliche mit einem Vortrag über "destruktive Kulte" erreicht[84],
- Pastor Gandow und Pater Funke auf Verlangen der Sozialdemokraten gemeinsam vor dem Ausschuß für Gesundheit und Soziales des Berliner Abgeodnetenhauses zum besagten Objektbereich referieren[85],

- ein kirchlicher Fachmann vor der Hinterzartener Kurverwaltung die Meinung vertritt, der Verkauf eines zum Ort gehörenden Hotels an die ehemalige Bhagwan-Vertraute Ma Anand Sheela sei nicht zu verantworten[86],

- der evangelische Theologe Biallas auf der elften Tagung des hannoverschen Stadtelternrates über Neue Spirituelle Bewegungen Bericht erstattet[87]

- oder der nordrhein-westfälische Sozialminister die Schriften des Pfarrer Haack zum Thema "Jugendreligionen" den Mitarbeitern in den Jugendämtern und Jugendeinrichtungen zur Verfügung stellt[88].

Entscheidend ist vielmehr, daß zwischen den Spezialisten einerseits und den jeweiligen Adressaten ihrer Informationsarbeit andererseits ein Wissensgefälle besteht. Ein solches Mißverhältnis aber birgt die prinzipielle Gefahr "der motivierten Konstruktion und Vermittlung `falschen´ Wissens"[89] in sich und kann dazu verleiten, den Wahlspruch "Wissen ist Macht" in eine problematische Bedeutungsvariante zu verkehren.

III.4 Exkurs: Vorwürfe gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen im Lichte empirischer Forschungsergebnisse

Eine Abweichungsdefinition ist in ihrer Entstehungsgeschichte theoretisch befriedigend erfaßt, wenn erstens moralische Unternehmer als Initiatoren dieser Devianzbestimmung identifiziert werden können, zweitens das Verhältnis zwischen moralischen Unternehmern und der von ihnen in den Blick genommenen "Zielgruppe" als Machtgefälle beschreibbar ist, drittens die Bemühungen der moralischen Unternehmer aus für deren Anstrengungen konstitutiven Interessen ableitbar sind und viertens das von den Initiatoren der Devianzdefinition gewählte strategische Vorgehen nachgezeichnet werden kann.

Nachdem die Behandlung der ersten beiden Gesichtspunkte Aspekte zutage gebracht hat, die einem Teilnehmer an der "Jugendsekten"-Debatte verborgen bleiben, solange er entweder einer "natürlichen Einstellung" verhaftet ist oder in bezug auf den bisherigen Konsens "innerparadigmatisch" an die Problematik alternativer Spiritualität herangeht, ist auch die Frage nach den Interessen, unter denen die Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen hierzulande eröffnet und bis heute perpetuiert wurde, jenseits von Argumenten anzusetzen, die gewöhnlich die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit dem besagten Thema begründen sollen. Mit anderen Worten: Hier soll nicht vorbehaltlos in den herrschenden Tenor eingestimmt werden, demzufolge die Neuen Spirituellen Bewegungen aufgrund der angeblich von ihnen ausgehenden Gefahrenmomente kritisch beleuchtet, wenn nicht gar bekämpft werden müssen, und der jede weitere Frage nach den der "Jugendsekten"-Debatte zugrundeliegenden Interessen mit dem Hinweis überflüssig machen will, die Sorge um die religiös verführte Jugend biete ausreichend Anlaß für ein Vorgehen gegenüber den besagten Gruppen.

Um die Spannung, die aus der Diskrepanz zwischen alltagsweltlichem Selbstverständlichkeitshorizont und theoriegeleitetem Zweifel an der Angemessenheit der herrschenden Vorurteile erwächst, nicht einfach im Raum stehen zu lassen, ist es zunächst notwendig, die massiven Anschuldigungen gegenüber "Jugendsekten" mit bereits vorliegenden empirischen Daten zu konfrontieren. Sollte es gelingen, die Plausibilität der verbreiteten Meinung aufzubrechen, Anti-"Jugendsekten"-Maßnahmen seien aus juristischen und gesundheitspolitischen Gründen dringend geboten, müßte die Frage nach den der Debatte um Neue Spirituelle Bewegungen zugrundeliegenden Interessen unter anderen Vorzeichen aufgeworfen werden.

Wer in die Zeit vor Juli 1978 fallende Berichte bzw. Stellungnahmen zum Thema "Neue Spirituelle Bewegungen" im Bewußtsein von Inhaltstendenzen analysiert, die sich nach dem Eintritt der Bundesregierung in die Auseinandersetzung um alternativer Spiritualität als Teilergebnisse der "Jugendsekten"-Debatte herauskristallisiert haben, stößt auf diverse Formulierungen, die sich so gar nicht decken wollen mit inzwischen zur Alltagswirklichkeit geronnenen Klischees.

Wurde in dem vom Bundesfamilienministerium initiierten und die "Jugendsekten"-Debatte im engeren Sinne einleitenden dpa-Artikel berichtet, fast 150000 Jugendliche hätten sich aufgrund von Zukunftsangst und sozialen Problemen dem Leben in dieser Welt ab- und Neuen Spirituellen Bewegungen zugewandt, seien mit Hilfe dubioser Rekrutierungstechniken in die Abhängigkeit dieser "Sekten" gebracht worden und nun sowohl psychisch gefährdet als auch in den Dienst verwerflicher materieller Ziele der jeweiligen Gruppenführer genommen[90], findet man in früher zu datierenden Veröffentlichungen ganz andere Statements. Die Ausgabe des Spiegel-Magazins vom 1.November 1976 beispielsweise berief sich in ihrem "Jugendsekten"-Artikel auf "Kenner der Szene", denen zufolge "etwa 10000 junge Leute mehr oder weniger fest mit einschlägigen Sekten verbunden sind", wobei die Gruppierungen "in der Regel vorsichtig genug <seien>, nur Volljährige aufzunehmen."[91] Im gleichen Jahr sah Groppe in bezug auf das Engagement in der Mun-Bewegung veränderte Tendenzen. Habe es in Reihen der Anhänger dieser für das "Jugendsekten"-Konstrukt geradezu Modell stehenden Gruppe einst geheißen, "man solle alles hinter sich lassen, das Studium sei zu nichts nütze", werde nun - wohlgemerkt 1976 - "die These vertreten, man solle erst einmal seinen Beruf bzw. sein Studium abschließen."[92] Auf die gleiche Organisation bezogen kam der katholische Arbeitskreis eines deutschen Bistums ebenfalls 1976 zu dem Ergebnis: "Die Mitglieder der Sekte machen einen erfreulichen Eindruck. Sie sind adrett, frisch und offenbar von ihrer Sache überzeugt." Man kann sie "weder als Narren noch als Ausgeflippte bezeichnen." "Die Vermutung, die Mitglieder würden durch Drogen oder Hypnose gefügig gemacht, gehören wohl in das Reich jener Fabeln, die mehr mit der Verzweifelung etwa betroffener Eltern als der Wirklichkeit zu tun haben."[93] Ähnlich, jedoch auf die in Rede stehenden Bewegungen insgesamt gemünzt, konstatierte der schon zitierte Spiegel-Report vom 1.November 1976: "Fast alle Ermittlungsverfahren, die Staatsanwälte nach Eltern-Anzeigen - wegen Freiheitsberaubung, Betrugs oder Körperverletzung - bislang einleiteten, wurden wieder eingestellt."[94]

Schließlich erklärte Elterninitiativen-Sprecher Karbe im Februar 1978, also knapp ein halbes Jahr vor dem ersten großen publizistischen Schlag gegen alternativ-spirituelle Gruppen: "Wenn man die Hypothese verifizieren kann, daß die Sekten mit destruktiven Psychotechniken arbeiten, die die freie Willensbestimmung des Jugendlichen einschränken, wäre die Rechtslage einfacher."[95]

Um dem Eindruck entgegenzuwirken, der Widerspruch zwischen den Aussagen der Bundesregierung im Jahre 1978 zum "Jugendsekten"-Problem und anderslautenden Stimmen ergäbe sich aus einem ursprünglich existierenden, später jedoch behobenen Mangel an empirisch zuverlässigen Daten, muß hinzugefügt werden, daß Staatssekretär Wolters als Vertreter des Bundesfamilienministeriums im Rahmen der für die "Jugendsekten"-Debatte so bedeutsamen Pressekonferenz keine eindeutigen Belege für seine schweren Vorwürfe vorweisen konnte. Er räumte ein, "auch im wissenschaftlichen Bereich" seien "die Kenntnisse <...> über die Tätigkeit der Sekten <...> noch weitgehend unzureichend". Bisher habe "der Nachweis <...> nicht einwandfrei geführt werden" können, "daß Sekten in der Bundesrepublik Methoden anwenden, die die Willens- und Entscheidungsfreiheit der Betroffenen einschränken oder sogar völlig ausschalten."[96]

Dieses Gefälle zwischen formulierten Verdachtsmomenten und der Beweiskraft der Wolterschen Ausführungen ist bereits Anlaß genug, sich über die Leichtfertigkeit zu wundern, mit der sich ein solch hohes politisches Gremium empirisch ungesicherte Argumente Dritter zu eigen macht. Geradezu als unverantwortlich muß es erscheinen, daß sich staatliche Stellen unter Beibehaltung der seinerzeit eingeschlagenen Stoßrichtung weiterhin an der "Jugendsekten"-Debatte beteiligten, obwohl die damals vorgebrachten Anschuldigungen nach wie vor nicht verifiziert werden konnten. Der Autor des zweiten "Jugendsekten"-Sachstandsbericht der nordrhein-westfälischen Landesregierung etwa erklärte im September 1983, es gebe "keinen wissenschaftlich abgesicherten Konsens hinsichtlich der diesen Gruppierungen zugeschriebenen Gefährlichkeit."[97] Zwei Monate später

bekannte auch die Berliner Schulsenatorin Laurien im Vorwort des vom Berliner Abgeordnetenhaus zu verantwortenden Reports "`Jugendsekten´ und Psychokulte", der defizitäre Forschungsstand erlaube noch keine abschließende Antwort auf die Frage nach der von den besagten Organisationen tatsächlich ausgehenden Bedrohung.[98] Im Januar 1984 bekräftigte die der CDU verbundene Niedersachsen-Zeitung mit Blick auf die Neuen Spirituellen Bewegungen, "selbst erklärte Gegner dieser `umstrittenen Zeiterscheinung´" seien sich bewußt, "daß `die tatsächliche Gefährlichkeit der Gruppen nach wie vor umstritten´ ist."[99] Und der Münchener Merkur zitierte den Tübinger Professor Kehrer im April 1986 mit den Worten: "Vom objektiven Standpunkt aus gesehen, können wir keine Gefährdung der Gesellschaft durch neue religiöse Gruppen feststellen." "Sämtliche Untersuchungen, die von europäischen Regierungen bei namhaften Instituten in Auftrag gegeben wurden <kamen> zu dem Ergebnis <...>, von den Sekten gehe qualitativ wie quantitativ keine Gefahr für den Staat aus."[100]

III.4.1 Zur quantitativen Bedeutung des "Jugendsekten"-Problems

Wie bereits angedeutet, ist die von der Bundesregierung 1978 veröffentlichte Zahl von 150000 "Jugendsekten"-Mitgliedern - laut dpa-Meldung vom 11.7. des besagten Jahres auf die Scientology-Church, die Mun-Bewegung, die Kinder Gottes, die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein, die Divine Light Mission und die Gesellschaft für Transzendentale Meditation bezogen - bei weitem zu hoch angesetzt. Auch wenn in diversen Veröffentlichungen späteren Datums dieses Quantum als verbindlich angesehen wird, oder - begünstigt durch die theoretische Unklarheit darüber, wie die Kategorie der "Jugendsekte" empirisch zu füllen ist - von einigen Teilnehmern der Debatte sogar noch höher geschraubt wurde, tendieren die meisten der mit dem Thema alternativer Spiritualität befaßten Autoren mittlerweile zu einer moderateren Einschätzung.

Grundlage für das gegenüber der ursprünglich vorgegebenen Zahl nach unten abweichende Urteil ist die Zurückweisung der mit der Angabe von 150000 "Jugendsekten"-Abhängigen verknüpften Vorstellung, es handele sich bei diesen Personen in jedem Fall um Individuen, die sich sozusagen mit Haut und Haaren - d.h. in entsprechend veränderten Daseinsbedingungen und vollkommen der Gruppenideologie ergeben - den "Sekten" verschrieben haben. Inzwischen ist nämlich hinlänglich bekannt, daß vor allem in bezug auf die Scientology-Church und die TM-Bewegung als zahlenstärkste Gruppen im Sextett der stigmatisierten Vereinigungen nicht so ohne weiteres davon gesprochen werden kann, die mit diesen Organisationen assoziierten Personen bevorzugten einen für Neue Spirituelle Bewegungen angeblich charakteristischen Lebensstil. Stattdessen muß unabhängig von der Frage, ob die von diesen beiden Vereinigungen selber stammenden Mitglieder-Zahlen eventuell aufgrund von Mehrfachzählungen verläßlich sind[101], festgestellt werden: Scientologen und TM-Ausübende - mögen es nun 70000[102], 60000[103], 30-40000[104], 20000[105], bzw. 12000 Personen[106] sein, die mit der Scientology- Church Kontakt hatten, oder 100000[107], 92000[108], 90000[109], 75000[110], 60000[111], bzw. 50000[112] in die TM Eingeführte - entsprechen mehrheitlich nicht dem von der Bundesregierung zugrundegelegten Bild einer bis unmittelbar in die Sozialbezüge hineinwirkenden "Jugendsekten"-Abhängigkeit.

Die Kritik an der ungerechtfertigten Generalisierung eines an Gruppen wie den "Kindern Gottes" oder der "Hare Krishna"-Gemeinschaft gewonnenen Idealtypus einer "Jugendsekte" kann sich u.a. auf die von der Bundesregierung in Auftrag gegebene und leider viel zu wenig beachtete Untersuchung "Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der `Jugendreligionen´"[113] berufen.

Das besondere Verdienst der Verfasser dieser sog. "Wiener Studie" liegt in der Konstruktion von Klassifizierungkriterien und die Zuordnung der in Rede stehenden Gruppen in ein daraus abgeleitetes dreidimensionales Kategoriensystem.

Neben der im hier zu behandelnden Zusammenhang weniger wichtigen Differenzierung hinsichtlich des geographischen Ursprungs der Neuen Spirituellen Bewegungen werden in dieser Untersuchung die Organisationen gemäß der jeweils vorherrschenden Sozialform unterschieden. In diesem Sinne sind die Gruppierungen innerhalb eines Kontinuums als mehr oder weniger "geschlossene" bzw. mehr oder weniger "offene" Vereinigungen verortet. Extremtypisch steht dabei auf der einen Seite die nach außen abgegrenzte und in sich "gefestigte Primärgruppe, die für die Lebensführung und die Außenbeziehungen bestimmend ist", und in der "der Betroffene seine Identifikation findet, neue Werthaltungen entwickelt und die Normen des Verhaltens von der Gruppe übernimmt."[114] Am anderen Ende findet sich dagegen eine Organisationsform, in der "sich der Sozialisationsprozeß wohl auch stark durch Ziele und Wertvorstellungen, die die Organisation voranstellt <vollzieht>, doch ist das vermittelnde Medium ein anderes, es dominiert die individuelle Aneignung von 'Erkenntnissen', der 'Lehren', sei es durch Meditation oder durch andere individualpsychologische Trainingsformen."[115] Als drittes Unterscheidungsmerkmal dienen die Beziehungen der Gruppe zur Umwelt, die als "vermutlich dominierende<> Tendenz in den jeweiligen Organisationen"[116] den drei Kategorien "Weltflucht", "Weltveränderung" und "Weltintegration" zugeordnet werden. "Bei der Weltflucht versucht man die Welt außerhalb der religiösen Organisation möglichst zu ignorieren und das eigene religiöse Universum aufzubauen; bei der Weltveränderung will man an die Stelle des bestehenden <sic!> eine bessere Gesellschaft setzen; und bei der Weltintegration will man individuell dem einzelnen helfen, seine Funktion in der bestehenden Gesellschaft besser zu erfüllen, woraus sich zwar auch eine Gesamtverbesserung der Gesellschaft ergeben soll, aber keine grundsätzliche Umgestaltung."[117]

Während hier wie erwähnt das Kriterium der geographischen Herkunft beiseite gelassen werden kann, verdeutlichen die beiden zuletzt genannten Aspekte die Problematik einer Pauschalbehandlung der einzelnen Neuen Spirituellen Bewegungen. Es dürfte einleuchten,

daß "Mitglieder" so deutlich unterschiedlicher Gruppen wie etwa die auf "Weltintegration" und "individuelles Psychotraining" bedachte Gesellschaft für Transzendentale Meditation, oder die mit den Stichworten "Weltflucht" und "geschlossene Primärgruppe" zu charakterisierende Hare-Krishna-Vereinigung nicht mit dem gleichen quantitativen Gewichtungsfaktor behandelt werden dürfen[118]. Mildenberger empfindet dann auch die vom Bundesfamilienministerium angegebene Zahl von 150000 "sektengefährdeten" Jugendlichen als irreführend und hält dagegen: "Sie kommt durch ein fragwürdiges Zusammenzählverfahren zustande und enthält beispielsweise sowohl das knappe Hundert deutscher Hare-Krishna-Mönche wie auch die etwa 70000 Bundesbürger, die sich in die Technik der Transzendentalen Meditation einweisen ließen <...>. Es liegt jedoch auf der Hand, daß die kleine Zahl der Hare-Krishna-Mönche, die einen Orden mit strengen Gelübden und totaler Bindung jedes einzelnen bilden, eine andere Qualität hat und deshalb auch anders zu werten ist als die summarischen Angaben über TM-Initiierte, die keinerlei dauernde Verpflichtung der TM-Organisation gegenüber eingehen müssen."[119]

Nachdem die Kluft zwischen den auf Neue Spirituelle Bewegungen bezogenen Anschuldigungen und dem entsprechenden empirischen Forschungsstand offenbar geworden ist, ergibt sich in der Literatur eine zusätzliche Relativierung des qualitativen Ausmaßes des "Jugendsekten"-Problems dadurch, daß innerhalb der "Gesamtszene" ein kleinerer Kreis von Personen analytisch ausgegrenzt wird, für den Merkmale einer "typischen" Jugendsekte trotz aller Vorbehalte gegenüber bisherigen Verallgemeinerungen konstitutiv sein sollen. Diese besonders eng mit der jeweiligen Organisation verbundenen Individuen werden als "tatsächliche"[120] bzw. "Vollzeitmitglieder"[121], "feste"[122] bzw. "festintegrierte"[123] Anhänger, "Missionare"[124], als "harter Kern"[125], "aktiver Teil"[126] oder "Personen, die wirklich dabei" sind[127], bezeichnet und repräsentieren lediglich einen Prozentsatz der uspründlich so hoch angesetzten Zahl akut Gefährdeter. Eine solche Sichtweise bietet zugleich die Gewähr, daß man die Scientology-Church und die TM-Bewegung nicht gänzlich aus dem Verbund der "Jugendsekten" entlassen muß, denn

auch dort lassen sich Mitarbeiter der "eigentlichen Organisation"[128] ausfindig machen. Auf diesen Voraussetzungen fußende allgemeine, d.h. auf alle Gruppen bezogene Spekulationen, bewegen sich dann auch nur noch zwischen 30000 und 2000 "echten" Mitgliedern[129].

Wo man nach einzelnen Gruppen differenziert, wird für die Scientology-Church von einer "relevanten Zahl"[130] von höchstens 400 Personen ausgegangen[131], während je nach Autor zwischen 3000[132] und 1000[133] in Deutschland tätige TM-Lehrer zur Berechnungsgrundlage der von ihnen vertretenen Organisation erhoben werden. Demgegenüber hat die Vereinigungkirche entweder 1000, 900, 800, 500 oder 400 "missionierende" Mitglieder[134]. Der personelle Umfang der Divine Light Mission dürfte sich um den Schnitt von 500 Personen bewegen[135]. Die Children of God und die Hare-Krishna-Gesellschaft - bei beiden Gruppen erscheint eine Aufspaltung in "festintegrierte" und andere Angehörige nicht angebracht - rangieren etwa gleichauf am unteren Ende der Mitglieder-Rangskala. Sofern man die Annahme von Lässing und Martin, es gäbe in Deutschland 2000 "Kinder Gottes"[136], als statistischen Außenseiter vernachlässigt, werden für die beiden genannten Gruppen zwischen 250 und 50 bzw. zwischen 200 und 80 Inividuen veranschlagt.[137] Überblickartige Aufstellungen bezüglich des quantitativen Ausmaßes des "Jugendsekten"-Problems sprechen dann auch eine deutliche Sprache und bestätigen Siegert in der Meinung, die Neuen Spirituellen Bewegungen in der Bundesrepublik und West-Berlin fielen zahlenmäßig kaum ins Gewicht, solange man sich am Bild der eng definierten Mitgliedschaftsrolle orientiere[138].

Unter dem Schwerpunkt der Begegnung zwischen "Normalbürgern" und Repräsentanten der Neuen Spirituellen Bewegungen betrachtet, konnten auch eher beiläufig erhobene empirische Daten einer im Sommer 1980 von Feige durchgeführten Studie[139] die von der Bundesregierung beschworene Bedeutung des "Jugendsekten"-Problems nicht bestätigen. Feige, dessen gewonnene Einzelergebnisse hier vernachlässigt werden können, resümiert, "daß auf der Basis dieser Erhebung

zumindest jene Gruppierungen `kein Thema´ zu sein scheinen, die in der Massenpublizistik den breiten Raum einnehmen."[140] Der Autor hatte 1725 Personen befragt, von denen lediglich 16,5% in der Lage waren, wenigstens einen Gruppennamen dem "Jugendsekten"-Phänomen zuzuordnen, während insgesamt 125 Individuen schon einmal Mitgliedern entsprechender Organisationen begegnet waren. Eine Minderheit von 11 Personen, das sind lediglich 0,64%, sprach von einem wie auch immer gearteten Kontakt, ohne die Art der Beziehung und den Gruppennamen kundzutun[141]. Ein ähnliches Bild zeichnet eine Stichprobenuntersuchung der nordrhein-westfälischen Schulaufsichtsbehörde an Schulen ihres Bundeslandes aus dem Jahre 1982. Die Auswertung der von den Befragungsteilnehmern zurückgeschickten Berichte ergab, "daß Jugendreligionen z.Z. für Schulen kein schwerwiegendes Problem darstellen." Aktivitäten von "Jugendreligionen" seien nur sehr selten registriert worden[142]. Der empirischen Sachlage angemessen befand schließlich auch Röhm: "Statistisch gesehen ist <...> die Wahrscheinlichkeit äußerst gering, daß <...> einer unserer Schüler in konkrete Berührung mit einer Jugendreligion kommt." Was die 1978 in Umlauf gebrachte Zahl von 150000 Mitgliedern jener Gruppen betrifft, müsse davon ausgegangen werden, "daß <...> die Angaben der Bundesregierung reine Erfindung sind."[143]

Schließlich muß noch eine von dem Münchener Diplom-Psychologen Sieber durchgeführte Studie Erwähnung finden. Siebers Bemühungen, potentielle Klienten für das von ihm geplante Institut zur Hilfe "Sektengeschädigter" ausfindig zu machen, blieben ergebnislos. Obwohl drei Monate lang durch Zeitungsberichte, Anzeigen und Rundfunksendungen über 20 Millionen Bundesbürger über die Beratungsmöglichkeit informiert worden waren, mußte der Psychologe feststellen: "Eine Reaktion in Form einer Anfrage, eines Hilfeersuchens oder wenigstens einer Stellungnahme konnte nicht registriert werden."[144] Aufgrund gleichzeitig angestellter Nachforschungen bei bereits in diesem Sinne tätigen Beratungsinstitutionen konstatierte Sieber ferner: "Selbst bei großzügiger Interpretation muß davon ausgegangen werden, daß Beratungsfälle nur außer-

ordentlich selten auftreten und nur ausnahmsweise erfaßbar sind."[145] Zusammenfassend gilt: "Die befürchtete dramatische Auswirkung der 'Jugendreligionen' spielt sich offensichtlich nur in der Werbekampagne der Gegner dieser Gemeinschaften ab."[146]

III.4.2 Zwischenbemerkungen

Folgt man Hummel, dann müßte das "Jugendsekten"-Problem "weniger in der Quantität als in der Qualität der Mitgliedschaft bei den 'Jugendreligionen' zu suchen" sein[147]. Den Gruppen sei - so der zitierte Theologe weiter - ein gesellschaftliches Konfliktpotential zuzuschreiben. Aufsehenerregende Vorfälle in einzelnen Neuen Spirituellen Bewegungen hätten sich zu einer "Skandalchronik" verdichtet und bestimmten weitgehend das öffentliche Image der besagten Organisationen[148]. Nun ist nicht von der Hand zu weisen, daß der spirituelle Aufbruch auch zu spektakulären, ja besorgniserregenden Vorkomnissen geführt hat. Vor allem die im Februar 1978 an der Berliner Gedächtniskirche erfolgte Selbstverbrennung von zwei Angehörigen der Ananda-Marga-Bewegung, sowie der im April gleichen Jahres zu Ende gegangene Hare-Krishna-Prozeß sorgten für negative Schlagzeilen[149]. Außerdem gibt zu denken, wenn es in einem vom 25.7.1984 datierten Brief der Vereinigungskirchen-Zentrale an die Mitglieder ihrer Organisation heißt: Angesichts der allgemeinen öffentlichen Vorwürfe gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen erinnern wir "noch einmal daran <...>, daß wir es für unerläßlich halten, bei unserem Auftreten bestimmte Regeln einzuhalten. Einige dieser Regeln <...> wurden in den Anfangsjahren unserer Kirche in Deutschland nicht unbedingt in jedem Einzelfall befolgt."[150] Der empirische Forschungsstand rechtfertigt jedoch keineswegs die alle Ebenen der Diskussion um Neue Spirituelle Bewegungen prägenden Pauschalvorwürfe, seien sie nun bewußte Überzeichnungen der tatsächlichen Sachlage, oder - bedingt durch ein naives Vertrauen auf die Verläßlichkeit sogenannter Expertenurteile - unreflektierte Perpetuierungen eingeschliffener Inhaltstendenzen.

Im folgenden soll den unter qualitativem Blickwinkel an die Adresse der "Jugendsekten" gerichteten Anschuldigungen unter vier Gesichtspunkten nachgegangen werden. Erstens wird die Frage aufgeworfen, ob es sich - wie die Bezeichnung "**Jugend**sekten" nahelegt - wirklich um vorrangig von Jugendlichen frequentierte Gruppen handelt. Zweitens ist die weitverbreitete Annahme zu diskutieren, der Massenselbstmord der "People's Temple"-Religionsgemeinschaft in Guayana zeige besonders drastisch die von Neuen Spirituellen Bewegungen ausgehenden Gefahrenmomente. Drittens müssen Vorwürfe auf ihre Berechtigung hin überprüft werden, Gesetzesübertretungen von Funktionären oder anderen Angehörigen der in Rede stehenden Organisationen wären ein charakteristisches Merkmal aller sechs der als "Jugendsekten" apostrophierten Vereinigungen. Schließlich ist der These entgegenzutreten, eine Mitgliedschaft in Neuen Spirituellen Bewegungen käme über fragwürdige Rekrutierungspraktiken zustande und eine längerfristige Gruppenzugehörigkeit führe zu gravierenden Nachteilen im gesundheitlichen, insbesondere psychischen Bereich.

III.4.3 Zur Altersstruktur Neuer Spiritueller Bewegungen

Um den Ruf nach einschneidenden Anti-"Jugendsekten"-Maßnahmen zu legitimieren, wurde speziell zu Beginn der Debatte häufig argumentiert, vor allem die besonders schutzbedürftige Jugendgeneration liefe Gefahr, von den Gruppen geködert zu werden, und aus diesem Grund seien strenge Maßstäbe gegenüber diesen Organisationen zur Geltung zu bringen. In Abgrenzung zu dieser noch immer verbreiteten Ansicht muß jedoch festgehalten werden, daß der erste Bestandteil des "**Jugend**sekten"-Terminus zum Problem wird, wenn man darin - wie vom Schöpfer dieses Begriffs beabsichtigt - eine nähere Bestimmung des von den so bezeichneten Gruppen bevorzugten Klientels erblickt[151]. Dieses gilt nicht etwa nur für die Scientology-Church[152], die Gesellschaft für Transzendentale Meditation[153], sowie der erst im Laufe der Debatte offiziell zur "Jugendsekte" erhobenen Bhagwan-Bewegung[154], sondern auch für die anderen,

weitaus häufiger als "typische Beispiele" einer "Jugendsekte" zitierten Vereinigungen.

Eine von Bergner bereits 1978 vorgenommene Auswertung von 43 an betroffene Eltern verschickten und als Rückantwort eingegangenen Fragebögen z.B. führte zu dem Ergebnis, daß gegenüber 37 Fällen, in denen die Mitglieder Neuer Spiritueller Bewegungen volljährige Personen waren, lediglich sechs Erziehungsberechtigte von einem - teilweise sogar nur vorübergehenden - Kontakt ihrer minderjährigen Kinder mit "Jugendsekten" berichten konnten. Dabei wurde von den Befragungsteilnehmern die Kinder Gottes (36x), die Vereinigungskirche (4x), die Divine Light Mission (2x) und die Hare-Krishna-Bewegung (1x) als Gruppe genannt, der sich der Sohn bzw. die Tochter zugewandt hätte[155]. Daß diese von Bergner gewonnenen Daten von der Tendenz her durchaus repräsentativen Charakter haben, legt u.a. die Stellungnahme der Landesregierung von Rheinland-Pfalz zum "Jugendsekten"-Problem nahe. Diesem Bericht nach - der in diesem Zusammenhang relevante Aussagen für die beiden von den Probanden Bergners am häufigsten genannten Bewegungen macht - liegt das Durchschnittsalter der "Kinder Gottes" nämlich zwischen 18 und 22 Jahren[156], während die aktiven Mitglieder der Vereinigungskirche 20 bis 25 Jahre als sein sollen[157]. Darüberhinaus sei - so liest es sich ebenfalls in diesem Report - für die Gruppen insgesamt nicht festzustellen, daß sie ihr Programm ausdrücklich auf junge Menschen abgestellt hätten[158]. Fröhlich kommt dann auch zu dem Schluß, die Begriffe 'Jugendsekte' oder 'Jugendreligionen' seien - da es sich bei den Mitgliedern jener Bewegungen in der Regel um Erwachsene handele - eine Verlegenheitslösung[159]. Ebenso widersprechen Berger, Hexel und Nowotny den durch die gängige Begriffswahl gesetzten Implikationen, wenn sie für die Angehörigen Neuer Spiritueller Bewegungen ein Durchschnittsalter von 25 bis 30 Jahren annehmen[160]. Siegert schließlich geht noch weiter, indem er von einem hohen Prozentsatz der über 30-jährigen in alternativ-spirituellen Gruppen engagierten Personen ausgeht und sich dabei im Einklang weiß mit "Expertenmeinungen", denen zufolge der Hauptanteil der Mitglieder zwischen 25 und 40 Jahren alt sein soll[161].

III.4.4 Zu der Parallelisierung von Neuen Spirituellen Bewegungen und der "Volkstempel"-Religionsgemeinschaft

Neben Stimmen, welche die Sorge um die von Neuen Spirituellen Bewegungen angeblich vorrangig bedrohte Bevölkerungsschicht der Jugendlichen zum Ausdruck bringen, wird in der Literatur noch häufiger und oft gepaart mit dem eben genannten Argument der Ende 1978 von Angehörigen der "Volkstempel"-Religionsgemeinschaft verübte Massenselbstmord in Guayana zum Aufhänger für die Behandlung des "Jugendsekten"-Themas.

Die Tatsache, daß zwischen jenen bedauernswerten Vorfällen und den in westlichen Gesellschaften aktiven alternativ-spirituellen Gruppen eine direkte Verbindung hergestellt wird, ist offensichtlich nicht auf die Bundesrepublik begrenzt. Stattdessen war - um mit Stierlin zu sprechen - die Jonestown-Katastrophe "Anlaß, weltweit die Diskussion über die sog. Jugendsekten, ihre Anhängerschaft, ihre Rekrutierungsfelder und die in den Sekten wirksamen Gruppenprozesse wieder aufzunehmen."[162] In diesem Sinne berichten etwa Shupe und Bromley von einer durch die Tragödie bedingten Wiedererstarkung der schon Jahre vor dem spektakulären Ereignis gegründeten Anti-Cult-Bewegung in den USA[163]. Auch der "offizielle" französische "Jugendsekten"-Bericht konstatiert ein sprunghaftes Interesse der Medien seit dem besagten Vorfall[164]. Und die Stellungnahme der niederländischen Regierung zum "Jugendsekten"-Problem sieht gegen Ende der 70er Jahre bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen einen Stimmungswandel in der Öffentlichkeit und nimmt an, dieser Umschwung sei in erheblichem Maße durch die Negativ-Schlagzeilen über den Suizid der "People's Temple"-Anhänger verursacht worden und hätte Verlautbarungen von "Sekten"-Gegnern größere Aufmerksamkeit erschlossen[165].

Da verglichen mit anderen Ländern in Deutschland am intensivsten und wohl auch am stärksten durch Vorurteile belastet über die Neuen Spirituellen Bewegungen diskutiert wird, verwundert es nicht, wenn das Guayana-Argument nicht nur in Presseverlautbarungen[166] und in der wissenschaftlichen Diskussion eine Rolle

spielt[167]), sondern auch von Vertretern der Bundesregierung mit dem Hinweis aufgegriffen wurde, "die typischen Merkmale dieser <Volkstempel->Sekte seien auch bei den Jugendreligionen zu finden"[168]). Angesichts des globalen und zumindest in unserem Staate von hoher politischer Instanz abgesicherten Konsenses hinsichtlich der prinzipiellen Vergleichbarkeit zwischen Neuen Spirituellen Bewegungen und der "Volkstempel"-Organisation, fanden Einwände - sofern überhaupt geäußert - gegenüber dieser so selbstverständlich die Diskussion mitbestimmenden Übereinkunft kaum Gehör. Hummel steht mit seinem Widerspruch, "daß die Volkstempelsekte sich in vielen wesentlichen Zügen von denjenigen Gruppierungen unterscheidet, die zu den `Jugendreligionen´ gerechnet werden"[169]) dann auch ziemlich allein. Seine Skepsis ist allerdings berechtigt und erhält - ungeachtet diverser Spekulationen um die "Drahtzieher"-Aktivitäten des CIA und des FBI im Zusammenhang mit dem Massenselbstmord, sowie über angebliche Versuche des amerikanischen Militärs, die Hintergründe der Tat vor der Öffentlichkeit zu verbergen[170]) - Rückendeckung durch eine von Richardson vorgelegte Untersuchung.

Die Studie führt die These ad absurdum, die "Volkstempel"-Religionsgemeinschaft entspräche in wesentlichen Merkmalen den Neuen Spirituellen Bewegungen. Richardson belegt, daß sich die gegenübergestellten Phänomene in diversen Aspekten unterscheiden. So ist es schon deshalb unangemessen, die beiden Untersuchungsgrößen als Ausdruck ein und derselben Zeiterscheinung zu werten, weil die zur Entstehung der "People´s Temple"-Gruppierung einerseits und der Neuen Spirituellen Bewegungen andererseits führenden soziokulturellen Bedingungen gänzlich anders geartet sind. Die "Volkstempel"-Religionsgemeinschaft ging in den 50er Jahren des 20.Jahrhunderts aus einem durch starke rassistische Tendenzen geprägten Milieu hervor und muß als soziale Reaktion auf den in den USA seinerzeit dominierenden Haß gegen Schwarze verstanden werden. Die "Cults" gewannen stattdessen erst in den späten 60er bzw. frühen 70er Jahren Bedeutung und stehen in einer kausalen Beziehung zum

Protest gegen den Vietnam-Krieg oder zur Lebenswelt der drogenkonsumierenden Subkultur. Auch die Tatsache, daß die Anhänger des Jim Jones zu 70 - 80% schwarzer Hautfarbe waren und sich unter den 900 Toten von Guayana ein hoher Prozentsatz von Kindern unter elf Jahren sowie Sozialhilfe-Empfänger befunden haben, ist nur schwer in Einklang zu bringen mit einem unter sozialen Aspekten gezogenen Querschnitt der Mitglieder amerikanischer alternativ-spiritueller Bewegungen, deren Anhänger in der Regel Mittelschichtsangehörige weißer Hautfarbe mit relativ hohem Bildungsniveau sind[171]). Weiterhin analysiert Richardson die beiden Phänomene unter anderem mit Blick auf deren jeweilige Organisationsstruktur, deren dominante Form der sozialen Kontrolle und des Kontakts mit der Außenwelt, deren Rekrutierungsmaßnahmen oder deren Theologie bzw. Ideologie und kann auch darüber deutlich machen, daß die innerhalb der "Jugendsekten"-Diskussion geläufige Gleichsetzung von "Volkstempel"-Bewegung und Neuen Spirituellen Organisationen an der Wirklichkeit vorbeigeht.

Thesen, ein zweites Guayana-Ereignis sei wahrscheinlich, wurden bekanntlich auch nie bestätigt. Die Bhagwan-Community in Oregon z.B. ging entgegen dem Versuch von Flöther, den Lesern seines Buches "Der Todeskuß" Gegenteiliges einzureden [172]) wenig spektakulär auseinander und auch für Zweifel an den Worten, mit denen sich der Stifter der Vereinigungskirche vom Führer der "Volkstempel"-Gruppierung kurz nach dem Massaker distanzierte[173]), gibt es keinen Grund.

III.4.5 Zu juristischen Vorwürfen gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen

Wie bereits im ersten Kapitel dieser Arbeit erwähnt[174]), ist die Betrachtung rechtlicher Problemstellungen wesentliches Element der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen. Dabei sind es hauptsächlich zwei Fragenkomplexe, die in diesem Zusammenhang erörtert werden. Zum einen sind es angeblich zwielichtige Finanzpraktiken der Gruppierungen, die die Teilnehmer der Debatte

beschäftigen. Zum anderen kreist die Diskussion um Vorwürfe, die in aller Kürze mit den Stichworten "Beeinträchtigung der Willensfreiheit" und "Freiheitsberaubung" gekennzeichnet sind.

Über die Jahre hinweg hat es von verschiedenen Seiten immer wieder Versuche gegeben, diesbezügliche Anschuldigungen zu verifizieren. Obwohl letzteres bis heute nicht überzeugend gelungen ist, haben sich Verdachtsmomente des besagten Inhalts als resistent erwiesen. Noch immer steht unbewiesen im Raum, daß "das Tun dieser Jugend(ersatz)-religionen vielfach in den Bereich des kriminellen Handelns einzuordnen <ist>, wenngleich strafrechtliche Tatbestände nur schwer festzumachen sind"[175], wobei der Grund für die Diskrepanz zwischen handfesten Beweisen und gängigen Vorurteilen im geschickt ausgeklügelten, den Behörden keine Handhabe bietenden Vorgehen der Gruppen gesucht wird und nicht zu einer prinzipiellen Änderung der Fragestellungen führt, unter denen man den Neuen Spirituellen Bewegungen nun schon so lange begegnet. Damit wird ein Trend fortgesetzt, der spätestens mit dem Eintritt der Bundesregierung in die "Jugendsekten"-Debatte, also im Juli 1978, faßbar wird. Dem damals von Staatssekretär Wolters eingeschlagenen Argumentationsgang folgend, stellte z.B. Becker nur wenige Wochen nach der Presseerklärung des Bundesfamilienministeriums fest: "Die neuen Sekten <...> befassen <...> die polizeilichen Organe, ohne daß freilich bisher bei der Polizei genügend Spezialkenntnisse vorhanden sind."[176] Bei Prozessen zu verwertende Materialien gäbe es deshalb noch nicht[177]. Ähnlich wie Staatssekretär Wolters argumentierte auch der Autor des ersten nordrhein-westfälischen "Jugendreligionen"-Sachstandsberichts. Die derzeit herrschenden Gesetze - heißt es dort - seien ausreichend, um den durch "Jugendsekten" entstandenen Problemen zu begegnen. Im Bedarfsfalle könnten Paragraphen bezüglich der Bildung krimineller Vereinigungen, der Volksverhetzung, der Beschimpfung von Bekenntnissen, Religionsgemeinschaften und Weltanschauungsgemeinschaften, der Förderung der Prostitution, der Verbreitung pornographischer Schriften, der Aussetzung, der Körperverletzung, der Freiheitsberaubung, der

Nötigung, des Betrugs und des Wuchers zur Geltung gebracht werden[178]. In einem der Nachsätze zu dieser Liste wird allerdings gleich wieder eingeschränkt: "Aus polizeilicher Sicht liegen keine neuen Erkenntnisse im Zusammenhang mit dem Auftreten der Jugendsekten vor."[179] Bereits einige Seiten vorher findet sich in dem Bericht ein ähnlicher Widerspruch, wenn zunächst geschrieben steht: "Die 'neuen Jugendreligionen' wenden <...> bewußt Methoden und Techniken an, die die Willens- und Entscheidungsfreiheit der Betroffenen einschränken oder gar völlig ausschalten"[180], später jedoch im "Wolters-Stil" die Formulierung nachgereicht wird: "Der Nachweis, daß die Sekten in der Bundesrepublik Methoden und Techniken anwenden, die die Willens- und Entscheidungsfreiheit der Betroffenen einschränken oder gar völlig ausschalten, konnte bisher nicht einwandfrei geführt werden."[181]

Erst weitere zwei Jahre später wurde von Engstfeld eine erste, auf breiter Basis durchgeführte Untersuchung vorgelegt, die juristisch zu Buche geschlagene Vorfälle im Zusammenhang mit "Jugendreligionen" zum Gegenstand hat. In den Monaten Juni bis Oktober bzw. Oktober und November 1979 wurde bei allen Landgerichtsbezirken und Staatsanwaltschaften im Bundesgebiet und West-Berlin sowie bei Verwaltungs-, Finanz-, und Sozialgerichten eine entsprechende Erhebung durchgeführt. Engstfeld zählte dabei 169 mit "Jugendreligionen" assoziierte Gerichtsverfahren und befand, diese Fälle hätten " - insbesondere im Hinblick auf die vorhandene Dunkelziffer - <...> einen nennenswerten Umfang erreicht."[182]

Nun suggeriert die von Engstfeld genannte Zahl auf den ersten Blick, von Neuen Spirituellen Bewegungen ginge ein erhebliches Gefahrenpotential aus. Eine genaue Durchsicht der vorgelegten Daten bestätigt diesen vorschnell gezogenen Schluß jedoch nicht, sondern macht deutlich, daß Engstfeld die von ihm gewonnenen Daten unsauber interpretiert. Zunächst verringert sich das Gewicht von 169 Gerichtsanrufungen, wenn man bedenkt, daß es lediglich in 108 Fällen zu einer juristischen Entscheidung kam. Ein nicht unerheblicher Prozentsatz der ursprünglich anhängigen Verfahren wurde

also durch Vergleich beendet bzw. eingestellt. Die verbleibende Zahl verliert weiterhin an Aussagekraft, weil es der Autor vermieden hat, **inhaltlich** zu argumentieren und seine Ausführungen auf rein quantitative Aspekte fixiert sind. Deshalb wird auch nicht deutlich, ob die registrierten Verfahren **gegen** "Jugendsekten" bzw. deren Mitglieder oder **von** den Gruppen selber angestrengt wurden. Dieses Problem ist schon insofern relevant, als sich unter den von Gerichten zu behandelnden Streitigkeiten z.B. Fragen der Körperschaftssteuer, des Erlasses der Grunderwerbssteuer, der Anerkennung der Gemeinnützigkeit, der Einkommenssteuer oder der Versicherungs- und Beitragspflicht finden lassen[183]. Eine Berücksichtigung des Ausgangs der jeweiligen Verfahren hätte darüberhinaus offenbart, ob das gefällte Urteil in den verbleibenden Fällen, in denen eine Neue Spirituelle Bewegung bzw. eine dort engagierte Person die Rolle des Angeklagten zu spielen hatte, zu deren Gunsten oder zu deren Ungunsten ausgefallen ist. Ferner würde man von Engstfeld gerne wissen, inwieweit sich von Dritten angestrengte Verfahren auf Zusammenhänge bezogen, die einer Mitgliedschaft in einer alternativ-spirituellen Organisation direkt anzulasten sind, oder anders herum, ob eine "Jugendsekten"-Zugehörigkeit vom Gericht bei der Beweisaufnahme lediglich mit der Intention konstatiert wurde, ein vollständiges Bild von den Lebensumständen einer juristisch in anderem Sinne problematischen Person zu erhalten. Dabei ließe sich der zuletzt genannte Sachverhalt nicht so ohne weiteres gegen die jeweilige Neue Spirituelle Bewegung wenden, sondern könnte mit gleicher Wahrscheinlichkeit ein Indiz dafür sein, daß sich nicht nur in etablierten Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaften neben vielen "weißen" auch einige "schwarze Schafe" befinden.

Bei allem bleibt problematisch, daß Engstfeld ausschließlich absolute Zahlen vorbringt. Ein dagegen zu richtender Widerspruch verbirgt sich hinter der Frage nach der Relation zwischen gerichtsbar gewordenen Vergehen, die alternativ-spirituellen Organisationen angelastet werden und jenen Verfahren, die sich zeitlich parallel auf die nicht den Neuen Spirituellen Bewegungen zugehörigen "Normalbürger" verteilen.

Engstfeld hat es versäumt, die beiden statistischen Größen in einen vergleichenden Zusammenhang zu bringen. So bleibt im Dunkeln, ob die gezählten 169 Fälle als Ausdruck einer positiven Korrelation zwischen "Jugendsekten"-Mitgliedschaft und Tendenz zur Gesetzesübertretung zu werten sind. Wenn die Untersuchung überhaupt einen Aussagewert hat, dann höchstens den, daß die von Engstfeld pauschal behandelten Einzelgruppen nicht in dieser generalisierenden Form betrachtet werden dürfen. Die Divine Light Misson als eine der sechs 1978 von der Bundesregierung genannten "Jugendsekten" z.B. taucht bei Engstfeld namentlich überhaupt nicht auf und könnte höchstens unter die Rubrik "Sonstige" subsumiert worden sein. Berücksichtigt man alle der von Engstfeld im Haupttext angeführten, von der in der Zusammenfassung der Untersuchung genannten 169 Vorkommnisse aus unerfindlichen Gründen numerisch abweichenden Fälle, und zwar unabhängig davon, ob diese vor einem Gerichtsentscheid ad acta gelegt oder durch einen Urteilsspruch entschieden wurden, ergibt sich bezüglich der anderen fünf Bewegungen, daß die Scientology-Church mit 124 Nennungen das Feld mit großem Vorsprung anführt. Auf den Plätzen folgen die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein (25x), die Vereinigungskirche (20x)[184] und die Kinder Gottes (15x). Die Gesellschaft für Transzendentale Meditation schließt mit lediglich sechs Nennungen die Rangskala ab.

Zusammenfassend bleibt festzustellen, daß die von Engstfeld in höchstem Maße oberflächlich ausgewertete Erhebung auf keinen Fall dem Standard einer seriösen wissenschaftlichen Analyse entspricht.

Soweit ersichtlich, hat jene Studie auch weder in der ernstzunehmenden Literatur noch in offiziellen Verlautbarungen zum Phänomen der Neuen Sprituellen Bewegungen den Status einer verläßlichen Studie zugesprochen bekommen. Vielmehr weichen andere Stimmen von den von Engstfeld unterstellten Ergebnissen ab. In demselben Sammelband juristischer Aufsätze z.B., in dem auch der eben kritisierte Beitrag abgedruckt ist, liest sich bei Bottke zum gleichen Thema: "Genügend Anlaß zu Sanktionen gaben in der Regel bislang

nur Verstöße gegen das Sammlungsgesetz und die Straßen- und Wegegesetze der Länder aufgrund von nicht genehmigten Straßensammlungen sowie gegen steuerrechtliche Vorschriften - letztlich also minderkriminelle Delikte oder bloße Ordnungswidrigkeiten peripheren Charakters."[185] Etwa zeitgleich hob auch Kehrer hervor, "daß, von Ordnungswidrigkeiten abgesehen, in der Bundesrepublik noch keiner der sogenannten Jugendsekten rechtswidrige Praktiken nachgewiesen wurden, die zu rechtskräftigen Verurteilungen geführt hätten."[186]

Ein Blick in Verlautbarungen landespolitischer Gremien zieht die Engstfeldschen Schlußfolgerungen gleichfalls in Zweifel und bekräftigt den bereits 1979 von der nordrhein-westfälischen Regierung konstatierten Mangel gegen "Jugendsekten" verwendbarer Belege. Eine am 28.5.1984 formulierte Antwort des hessischen Kultusministers zu einer Kleinen Anfrage einiger Landtagsabgeordneter etwa entsprach unter anderem der Bitte um Stellungnahme zu vorliegenden "Erkenntnisse<n> über strafrechtliche Handlungen von Mitgliedern und Mitarbeitern verschiedener `Jugendreligionen´"[187]. Eine daraufhin durchgeführte Umfrage bei den hessischen Staatsanwaltschaften ergab - so die Antwort des Ministers - lediglich ein kurz nach der Eröffnung wieder eingestelltes Verfahren gegen einen Anhänger der Hare-Krishna-Gesellschaft, sowie nicht an Zahlen festgemachte Ermittlungsverfahren im Zusammenhang mit dem Bhagwan-Zentrum Schloß Wolfsbrunnen, die ebenfalls eingestellt wurden, "weil Straftaten nicht nachzuweisen waren."[188] Zwei Tage später wollten auch Vertreter der Hamburger Bürgerschaft in einer Großen Anfrage betreffs "Gefahren durch Aktivitäten der sogenannten `Neuen Jugendreligionen´" vom Senat wissen, "in welchem Ausmaß <...> in Hamburg in den letzten Jahren strafrechtlich relevante Aktivitäten <...> bekannt geworden" seien[189]. Die Antwort: "Strafrechtlich relevante Aktivitäten `Neuer Jugendreligionen´ sind in den letzten Jahren in Hamburg nicht bekannt geworden." Es "liegen auch keine Angaben über möglicherweise von Mitgliedern derartiger Organisationen begangene Straftaten vor."[190]

In der Formulierung ein wenig unpräzise erklärte auch das Bayrische Staatsministerium für Unterricht und Kultus in einer Landtags-Drucksache: "Die Gruppen sind im allgemeinen bemüht, Verstöße gegen das Strafrecht zu vermeiden"[191]. Eine aus Staatssekretären der niedersächsischen Landesministerien für Kultus, Inneres, Soziales und Justiz bestehende Arbeitsgruppe schließlich legte im Spätsommer 1986 einen Bericht über "Jugendsekten und Psychokulte" vor, wonach "radikale religiöse oder weltanschauliche Bewegungen <...> zumindest in Niedersachsen bisher strafrechtlich nicht aufgefallen" sind[192].

Trotz eifrig betriebener Suche nach Gesetzesverstößen also - dieses Fazit ist noch einmal gegen Engstfeld gerichtet - konnten die zu den Nachforschungen führenden schweren Vorwürfe nicht bestätigt werden[193].

III.4.5.1 Zum Vorwurf unlauterer Finanzierungspraktiken

Nach der relativ ausführlichen Darstellung des allgemeinen Diskussionsstandes bezüglich rechtlicher, an die Adresse von "Jugendsekten" gerichteter Vorwürfe, kann eine Erörterung des untergeordneten Aspekts der für jene Kreise angeblich typischen unlauteren Finanzierungspraktiken vergleichsweise kürzer ausfallen. Dabei muß zunächst die Anschuldigung, die Vereinigungen arbeiteten unter dem Schutzkleid der Religion mit betrügerischen Methoden, um ihre eigentlichen materiellen Ziele zu realisieren, abgetrennt werden von dem nicht nur auf Neue Spirituelle Bewegungen bezogenen Allgemeinplatz, daß Spiritualität - zumal wenn sie innerhalb einer organisierten, auf Expansion abzielenden Gemeinschaft praktiziert und tradiert wird - auf eine finanzielle Grundlage gestellt sein muß. Solange letztere den gesetzlichen Bestimmungen gemäß gesichert wird und im Dienste des erklärten Ziels der jeweiligen Bewegung steht, ist sekundär, ob dem Außenstehenden in diesem Zusammenhang eher der Betrieb von Diskotheken[194], der Vertrieb von

Ginseng[195]), der "Verkauf" von Kursen[196]) oder aber eine steuerliche Abgabe[197]) angemessen erscheint. Ein gegebenenfalls bestehendes Unbehagen gegenüber der einen oder anderen Option hätte dann sozusagen eine "religionsethische" aber keine juristische Basis.

Eine solche Einschätzung deckt sich mit Auszügen aus dem schriftlichen Urteil des Oberverwaltungsgerichts Münster, das die Frage zu klären hatte, ob der Bundesregierung zu untersagen ist, in ihren Verlautbarungen die TM-Bewegung als "Jugendsekte" zu bezeichnen. Einer der das Oberverwaltungsgericht leitenden Gründe, im Sinne der stigmatisierten Gruppierung zu entscheiden, lautet nämlich, es gäbe "keine hinreichenden Anhaltspunkte dafür, daß die TM-Bewegung ein Wirtschaftskonzern ist, der sich nur mit einem weltanschaulichen Mantel umgeben hat: Nach den <...> vorliegenden Unterlagen strebt sie nicht in erster Linie wirtschaftliche Ziele an, sondern ihre erwerbswirtschaftliche Tätigkeit dient den primär verfolgten ideellen Zielen."[198]) "Soweit in der TM-Bewegung Vermögen begründet worden ist, ist nicht ersichtlich, daß es in erster Linie privaten Zwecken und nicht zur Verbreitung der Weltanschuung dient."[199]) "Persönlicher Macht- oder Geldhunger des Begründers sind nicht belegt."[200]) Vergleichbar hatte die Stadt Köln der Vereinigungskirche die Errichtung eines Werbestandes unter Berufung auf einen Sachstandsbericht der nordrhein-westfälischen Landesregierung mit dem Argument verboten, die Bewegung verfolge weniger religiöse als wirtschaftliche Interessen. Daraufhin reichte die in ihrem Informationsbedürfnis betroffene Gruppierung beim Verwaltungsgericht Klage gegen das Verbot ein. Im Rahmen der für die Vereinigungskirche letztlich positiv endenden Verhandlung mußte der Rechtsvertreter der Stadt eingestehen, es gäbe keine stichhaltigen Belege für die obige Behauptung[201]).

Was den auf der Pressekonferenz vom 10.7.1978 übrigens nicht explizit formulierten, jedoch in der Literatur immer wieder anklingenden Betrugsvorwurf im Speziellen betrifft, ergab bereits die Antwort der Bundesregierung vom 27.4.1979 auf eine Kleine Anfrage

mehrerer Abgeordneter bezüglich der Finanzmethoden von "Jugendsekten", daß "der Nachweis eines Betruges <...> nicht geführt werden" konnte[202]). Dieser Mangel an Beweisen für ein unlauteres wirtschaftliches Vorgehen Neuer Spiritueller Bewegungen gilt auch für die Children of God. Entsprechendes mußte die Staatsanwaltschaft feststellen, nachdem im Dezember 1977 eine Polizeirazzia in 16 deutschen "Kinder Gottes"-Kolonien durchgeführt wurde[203]). Ein bezeichnendes Licht auf den Forschungsstand und das vergebliche Bemühen, so zu recherchieren, daß man den mißliebigen Gruppen beikommen kann, wirft schließlich eine am 11.Oktober 1984 veröffentlichte Presseerklärung des Bundesfamilienministers. Er gestand bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen ein: "Der Bundesregierung liegen keine amtlichen Erkenntnisse über geplante oder tatsächliche wirtschaftliche Aktivitäten derartiger Gruppierungen vor. Ihr stehen auch Unterlagen über Vermögensverhältnisse, Beteiligungen oder Immobilienbesitz bestimmter Personengruppen oder Vereinigungen nicht zur Verfügung."[204])

III.4.5.2 Zum Vorwurf fragwürdiger Rekrutierungstechniken

Neben Verdachtsmomenten, die sich auf finanziell bzw. wirtschaftlich dubiose Methoden beziehen, stehen Mutmaßungen, die Neuen Spirituellen Bewegungen bedienten sich fragwürdiger Rekrutierungstechniken. Spekulationen, Individuen hätten sich weniger aus einer freiwilligen rationalen Entscheidung heraus für eine Mitgliedschaft in einer der Organisationen entschiedenen, sondern seien stattdessen mittels indoktrinatorischer Gesprächsführung und undurchschaubarer Kleingruppenmechanismen entsprechend manipuliert worden, nehmen innerhalb der "Jugendsekten"-Debatte einen breiteren Raum ein als die im vorangestellten Abschnitt behandelten Aspekte. Ihren Ursprung haben solche Inhalte in Argumenten, die von einem Teil der amerikanischen Anti-"Cult"-Bewegung mit dem Ziel öffentlich gemacht wurden, die in den USA gebräuchliche Praxis des sogenannten Deprogramming zu legitimieren[205]).

Betrachtet man jedoch die in englischer Sprache geführte "Cult"-Diskussion als Ganzes, wird schnell deutlich, daß Reizworte wie "brainwashing"[206], "coercive persuasion"[207], "psychological kidnapping", "mental manipulation" oder "mind suppression"[208] gegenüber dem reichen Katalog sozialwissenschaftlicher Beiträge mit davon abweichenden Ergebnissen eine Minderheitenposition markieren. So betont etwa Kilbourne, dem das Verdienst zukommt, die von der Anti-"Cult"-Bewegung bevorzugt zitierte Conway- und Siegelman-Studie mit dem bezeichnenden Titel "Snapping"[209] einer statistischen Prüfung unterzogen und als wissenschaftlich unhaltbar zurückgewiesen zu haben: "Support for deprogramming efforts derives from a surprisingly small body of social scientific studies and a much larger body of pseudoscientific writing on new religions."[210] Erst aufgrund des anhaltenden Mangels unterstützender Belege und nachdem zumindest auf einer Seitenlinie der Diskussion die These Plausibilität gewann, daß es wiederum Anti-"Jugendsekten"-Kräfte waren, welche die Anschuldigungen aus den USA importierten, wurden Zweifel an der Angemessenheit des "Brainwashing"-Erklärungsmodells häufiger artikuliert.

Um die gegen den noch immer herrschenden Konsens vorgebrachten Widersprüche angemessen zu rekapitulieren und gegebenenfalls ergänzen zu können, sind zunächst zweifach gegliederte Vorbemerkungen notwendig. Einerseits ist die implizite Logik des "Gehirnwäsche"-Modells darzulegen. Zum anderen ist kenntlich zu machen, auf welches Material sich die Vertreter des "Gehirnwäsche"-Modells hauptsächlich berufen.

Die öffentlich diskutierte Frage, ob es sich bei den alternativ-spirituellen Organisationen "**wirklich** um religiöse Bewegungen handelt"[211], hat für viele Teilnehmer der "Jugendsekten"-Debatte mittlerweile nur noch rhetorischen Charakter. In den Medien, in der populären und wissenschaftlichen Literatur oder in Verlautbarungen offizieller Instanzen wird immer wieder zum Ausdruck gebracht, ein geistiges Anliegen der Vereinigungen - sofern überhaupt vorhanden - sei im Verhältnis zu deren "weltlichen" Zielen

sekundär. Die in diesem Zusammenhang sowohl mit Blick auf einzelne Gruppen als auch die Gesamt-"Szene" gebrauchten Vokabeln sind austauschbar. So ähnelt sich die Wortwahl, wenn Bottke aus scientologischen Lehren "neben religiöser Phraseologie vor allem pseudowissenschaftliches Wortgeklingel"[212] heraushört, Groppe sich nicht die Mühe machen will, den "pseudoreligiösen Kauderwelsch Muns"[213] zu entcodieren oder der Bayern-Kurier ein "weltanschauliche<s> Flickwerk des Bhagwan"[214] konstatiert. Andere erklären den spirituellen Aufbruch in seiner bunten Vielfalt "zum pubertären und also nur vorübergehenden Spektakel", das "sich irgendwann schon abschleifen wird"[215], oder wundern sich über den Erfolg der besagten Bewegungen angesichts der "Dürftigkeit der Botschaft", die sie zu bieten haben.[216]

Nach dem folgerichtigen Motto: "Wie kann eine im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte befindliche Person bloß solch einen Blödsinn glauben?"[217] ist es nur konsequent, wenn der "Jugendsekten"-Beitritt von einer "echten Bekehrung" unterschieden wird[218]. Dieser Annahme entsprechend formuliert z.B. Hauser: "Der Grund für den Anklang, den Jugendsekten finden, ist sicherlich weniger im kognitiven Bereich des Anhängers zu finden <...>, sondern in seiner gefühlsmäßigen Bereitschaft, Irrationales zu akzeptieren."[219] Vergleichbar glaubt Vierzig, die zahlenmäßige Stärke der Neuen Spirituellen Bewegungen sei nur dadurch zu erklären, daß die "Neuentdeckung der Religion spontan und ohne kritische Reflexion"[220] geschehe. Weiterhin wird als Voraussetzung dafür, daß im Rahmen des Rekrutierungsprozesses emotionale Faktoren greifen können und daß von der Bewegung unterbreitete ideologische Angebot in die Innenwelt des Umworbenen eingeht, angenommen, vom Erstkontakt bis zur endgültigen Mitgliedschaft führe ein systematisch abgestufter Weg, auf dem der Interessent unter immer massiverer gefühlsmäßiger Vereinnahmung durch bereits der jeweiligen Gruppe Zugehöriger und allmählicher Ausschaltung rationaler Entscheidungskriterien schrittweise in das abstruse Weltbild eingeführt wird. Hat ein Individuum den gruppenspezifischen Sinnentwurf erst einmal zu seinem eigenen Deutungsmuster gemacht, unterliegt er - so der

impliziten Logik der "Brainwashing"-These zufolge - der dauernden Gefahr eines Rückfalls in aufgegebene Modi der Daseinsinterpretation. Weil für die Konversion eben gerade keine philosophischen Gütekriterien ausschlaggebend waren, bricht sich die Plausibilität des neuen Weltbildes an der Alltagserfahrung des "Normalbürgers" und muß kapitulieren, wenn es unter kognitiven Kriterien zu einer Selbstlegitimierung aufgefordert ist. Daraus wiederum folgt, daß den Leitfiguren der "Jugendsekten" entweder daran gelegen sein muß, den Kontakt der Gruppenmitglieder mit der Weltbild-relativierenden Umwelt zu minimieren, bzw. nur unter Kontrolle stattfinden zu lassen, oder das gesamte Feld außerhalb des eigenen Systems - also auch frühere Vorgesetzte, nahe Angehörige, usw. - zu dämonisieren und damit zu nihilieren[221]. Schließlich wird behauptet, die wirksam werdenden subtilen Mechanismen der Manipulation blieben den direkt Betroffenen verborgen, solange sie sich im emotionalen Einflußbereich der jeweiligen Organisationen befänden. Lediglich der "Ehemalige" vermag, nachdem ihm im Gespräch mit Seelsorgern und Anti-"Jugendsekten"-Initiativen, sowie durch die Lektüre ausgesuchter Literatur die Augen geöffnet sind, die ganze Tragweite des überwundenen Gruppenlebens zu durchschauen.

Konkretisiert werden die mit der "Brainwashing"-These verbundenen Vorwürfe hauptsächlich durch Erfahrungsberichte, die entweder von Personen stammen, die sich nach eigenen Angaben aus einer "Jugendsekte" haben befreien können, oder von Eltern veröffentlicht wurden, die die bei ihren "Jugendsekten"-abhängigen Kindern beobachteten Veränderungen im Sinne des "Gehirnwäsche"-Modells interpretieren. Wie bereits erwähnt, waren es eben solche biographischen Schilderungen, die seinerzeit die Bundesregierung zum Eintritt in die Diskussion veranlaßten. Hervorzuheben ist aber, daß vor allem die Mun-Bewegung[222] und - häufig im gleichen Atemzug genannt[223] - die Children of God[224] durch negative Stellungnahmen Ehemaliger und betroffener Eltern belastet werden. Die Scientology-Church[225], die Internationale Vereinigung für Krishna-Bewußtsein[226], die Gesellschaft für Transzendentale Meditation[227] sowie die Divine Light Mission[228] spielen diesbezüglich - auch wenn sie bei dem

einen oder anderen Autoren ebenfalls Erwähnung finden - eine untergeordnete Rolle. Legt man also quantitative Maßstäbe an und berücksichtigt die als Belege in Zeitungsartikeln, offiziellen Stellungnahmen und insbesondere pädagogischen Fachbeiträgen[229] angeführten Stimmen, kann mit den Worten des rheinland-pfälzischen "Jugendsekten"-Reports festgehalten werden: "Besonders hervorstechend sind nach den vorliegenden Berichten die destruktiven Wirkungen zweier Gruppierungen, nämlich der `Vereinigungskirche´ <...> und der `Kinder Gottes´"[230].

Die fragwürdige Vorrangstellung, die der Mun-Bewegung in diesem Zusammenhang zukommt, deckt sich mit Tendenzen, die unter anderem Shupe und Bromley auch für die USA konstatieren. Dort nämlich besitzt die Vereinigungskirche in den Augen der gegen Neue Spirituelle Bewegungen gerichteten Initiativen den Status eines "archetypischen Kults" und wird als die gefährlichste Gruppierung angesehen[231]. Daß sie hierzulande in der Literatur immer wieder als Beispiel für die "Jugendsekten"-Szene schlechthin verarbeitet wird, ist sicher auch durch den Vorbildcharakter bedingt, den die amerikanischen Anti-"Cult"-Stellungnahmen für negativ motivierte Diskussionsbeiträge in der Bundesrepublik gewonnen haben. Für die Kinder Gottes liegt die Sachlage ähnlich, jedoch scheint die von dieser Gruppe angeblich ausgehende Bedrohung in Deutschland höher eingestuft zu werden als etwa in den USA. Wie sich der ansonsten wissenschaftlich wenig aussagekräftigen Fragebogenauswertung von Bergner entnehmen läßt, beziehen sich Erfahrungsberichte der in hiesigen Initiativen zusammengeschlossenen Eltern und Betroffenen vorwiegend auf die Children of God. Die umgerechnet 83,72 Prozentanteile, die diese Bewegung in der Bergnerschen Untersuchung auf sich vereinigen kann, entsprechen offenbar dem öffentlichen Meinungsbild. Letzterem zufolge gilt die besagte Gruppe "bis heute als ein besonders typisches und schockierendes Beispiel einer `Jugendsekte´"[232].

III.4.5.2.1 Zur Unhaltbarkeit von Generalisierungen

Es ist unter anderem in der Gebrauchslogik des "Jugendsekten"-Begriffs begründet[233], daß Merkmale, die für bestimmte Repräsentanten dieses sprachlich konstruierten Wirklichkeitsausschnittes typisch sein sollen, häufig mit der alternativ-spirituellen Szene insgesamt assoziiert werden. Weil es sich - wie der Terminus vorgibt - bei den "Jugendsekten" angeblich um "Phänomensgeschwister"[234] handelt, scheint es legitim, etwa Erfahrungsberichte von Ehemaligen einer ganz bestimmten Gruppe auf alle der unter den zur Alltagsroutine geronnenen Oberbegriff subsumierten Bewegungen zu übertragen. Gilt für die USA "that an over-generalized conception of cult has developed which projects onto diverse groups the perceived attributes of either the People´s Temple or the Unification Church"[235] sind es in der Bundesrepublik[236] wie erwähnt Augenzeugenberichte aus Kreisen ehemaliger Angehöriger der Vereinigungskirche und früher den Kinder Gottes angeschlossenen Personen, die vermeintlich allgemein verwertbare Anschuldigungen gegen Neue Spirituelle Bewegungen bereitstellen[237].

Auf die mit dieser Tendenz zur Generalisierung verbundenen Problematik wurde bereits im Zusammenhang mit der Frage nach dem quantitativen Ausmaß des "Jugendsekten"-Phänomens eingegangen[238]. Sie kann noch einmal mit dem von Heidenreich stammenden Hinweis umrissen werden, nach dem Neue Spirituelle Gruppen, bei denen "unterschiedliche<> Lebensbereiche<> wie Freizeit, Beruf und persönliche<> Beziehungen <...> im Gruppenleben verschmolzen sind" von solchen Bewegungen unterschieden werden müssen, "wo die Mitglieder weiter in ihrem herkömmlichen sozialen Umfeld leben."[239] Diese Differenzierung verbietet, die "Brainwashing"-These auf alle der in Rede stehenden Gruppierungen zu übertragen. Insbesondere Vereinigungen wie die Scientology-Church oder die Gesellschaft für Transzendentale Meditation, deren Angebot laut der bereits zitierten "Wiener Studie" in einem Programm der individuellen Persönlichkeitsbildung mit dem Ziel besteht, den einzelnen zu befähigen, seine innerhalb bestehender Gesellschaftsstrukturen geforderte

Kompetenz zu erweitern, entziehen sich einer Interpretation nach dem "Gehirnwäsche"-Modell.

Sind die hierzulande überproportional häufig auf die Kinder Gottes und die Vereinigungskirche bezogenen Stellungnahmen Ehemaliger und/oder von "Jugendsekten" betroffener Eltern in dem eben angesprochenen Sinne realistisch einzuschätzen, ergibt sich ein weiterer problematischer Bereich durch die Tatsache, daß jene negativen Stimmen als repräsentativ für alle Personen betrachtet werden, die sich in den durch besagte Berichte direkt angeprangerten Gruppen befinden oder befunden haben. Wer dieser Ansicht folgt, muß sich allerdings darüber belehren lassen, daß es sowohl Erlebnisschilderungen als auch Untersuchungsergebnisse gibt, die ein dem gängigen Trend zuwiderlaufendes Bild zeichnen. Der amerikanische Wissenschaftler Wright beispielsweise kam bei einer im Jahre 1984 veröffentlichten Studie zu dem Ergebnis, daß 91% der 45 von ihm mit Hilfe von Tiefeninterviews befragten ehemalige Mitglieder der Vereinigungskirche, der Hare-Krishna-Bewegung und der "Kinder Gottes" den Vorwurf zurückwiesen, die genannten Gruppen bedienten sich Methoden der Milieukontrolle und des "Brainwashing". Aus der Tatsache, daß die Schilderungen der verbleibenden 9% der Befragungsteilnehmer, die über "Gehirnwäsche"-Praktiken berichteten, übereinstimmend stereotype Formulierungen aufwiesen, und aus dem Faktum, daß es sich bei dieser Minderheit um deprogrammierte Personen handelte, schloß der Autor, die von den Deprogrammierern bei ihren Klienten erzwungene radikale biographische Umdeutung, sowie die im Rahmen der Deprogrammierung-Sitzungen erfolgte Indoktrination mit Anti-"Cult"-Argumenten, habe bei den "Ehemaligen" zu einer Internalisierung der vorgegebenen Negativ-Haltung geführt[240].

Wenn es stimmt, daß - wie Flasche mit dem Blick auf die Berichterstattung über "Jugendsekten" annimmt - "über 90 Prozent aller Meldungen in der Presse <...> um immer wieder dieselben Vorwürfe mit immer den gleichen `Zeugen´ und `Informanten´"[241] kreisen, dann sind ferner die in einer Broschüre gesammelten Unterschriften, durch die Eltern von Anhängern der Mun-Bewegung ihr Einverständnis

bezüglich der Vereinigungskirchen-Mitgliedschaft ihrer Kinder zum Ausdruck bringen, in ihrem Ausagewert nicht viel geringer einzustufen als die paar Dutzend angeblicher Negativ-Fälle, die seit etwa einem Jahrzehnt immer wieder als Beleg für die Destruktivität der "Jugendsekten" herhalten müssen[242].

Das angeführte Beispiel legt nahe, daß ähnlich wie in den USA[243] auch in der Bundesrepublik mit einer viel breiteren Unterstützung von Mitgliedern Neuer Spiritueller Bewegungen durch ihre Verwandten gerechnet werden kann, als dies gemeinhin angenommen wird. Die Ergebnisse einer 1981 von Kuner vorgelegten Studie stützen diese Ansicht und machen zugleich deutlich, daß die Einschätzung der Zugehörigkeit zu Neuen Spirituellen Bewegungen durch Eltern von Mitgliedern dieser Gruppen von der Qualität der Eltern-Kind-Beziehung im Augenblick des Beitritts abhängig sein und sich mit der Zeit wandeln kann. Verschlechterte sich bei den meisten der von Kuner befragten Eltern von Angehörigen der Vereinigungskirche im Laufe des ersten Jahres der Mitgliedschaft das wechselseitige Verhältnis, trat im Zeitraum danach eine deutliche Verbesserung ein. So gab der größte Teil der Untersuchungsteilnehmer an, "daß seine Erfahrungen zum Positiven hin nicht mit den von Medien, Experten und Elterninitiativen erhaltenen Informationen übereinstimmt". Das betreffende Gruppenmitglied sei "`glücklich´, `fröhlich, selbstbewußt´, die Beziehung zu ihm <...> `harmonisch, sehr gut bis normal´"[244]. Außerdem fühlt sich der größte Teil der Elternschaft "weder durch die VK <Vereinigungskirche, F.U.> verteufelt, noch glaubt er, daß das Kind gegen seinen Willen in der Gruppe festgehalten wird und ist der Ansicht, daß das Mitglied nach dem Ausscheiden in der Lage sein wird, sein Leben zu meistern."[245] Weiterhin verdient auch das Referat eines ehemals der Mun-Bewegung Angehörigen hervorgehoben zu werden, welcher in einem Pfarrheim von Eslohe die Besucher einer Anti-"Jugendsekten"-Veranstaltung verwirrte, als sein Vortrag: "Ich war ein Muni" entgegen den vorher geschürten Erwartungen durchaus positiv ausfiel. Eine anwesende Journalistin mußte dann auch feststellen: "Beim Referenten <...> waren dessen eigene `positive Erfahrungen´ nicht dazu

angetan, die Gefährdung der Jugendlichen durch die Sekten deutlich zu machen"[246]. Ein solcher Erfahrungsbericht wird schließlich durch Bottke gestützt, wenn er schreibt: "Das Zentrum der `Vereinigungskirche´ in Camberg-Neumühle <ist> für jedermann frei zugänglich; die Aus- und Eingehenden unterliegen keiner Kontrolle. Psychische Beeinflussungen, die das Sektenmitglied in einen pathologischen, die freie Willensbestimmung ausschließenden Zustand versetzen, sind leicht zu behaupten, jedoch schwer nachweisbar."[247]

Die Frage nach dem tatsächlichen Gewicht der negativen Stellungnahmen bezüglich einer Mitgliedschaft in Neuen Spirituellen Bewegungen wird noch dringlicher, wenn man berücksichtigt, daß z.B. das Oberverwaltungsgericht Münster Vermutungen der Bundesregierung als unhaltbar zurückgewiesen hat, bei der TM-Bewegung kämen "sittlich verwerfliche Mittel wie <...> Heterosuggestion, Hypnose oder hypnoseähnliche Verfahren und unlautere Werbemethoden wie beispielsweise Täuschungen" zum Einsatz[248]. Es lasse sich ebenfalls nicht belegen, "daß die Bewegung der Transzendentalen Meditation bewußt auf ein Zerbrechen der sozialen Kontakte ihrer Anhänger hinarbeitet."[249] Zu einem ähnlichen Ergebnis kam das Verwaltungsgricht Köln, bei dem neun Vereine der Rajneesh-Bewegung gegen die Bundesregierung Klage erhoben hatten. Das Gericht entschied, "den Vorwurf der `Manipulation´ dürfe die Regierung schon deshalb nicht erheben, weil sie `für eine Beeinflussung der Bhagwan-Anhänger mittels unlauterer Methoden nach eigenen Angaben keine konkreten Anhaltspunkte´ habe."[250]

Weil sich die in der Bundesrepublik aktiven Ableger von auch in den USA tätigen Bewegungen in ihren Verfahren der Mitgliederwerbung nicht wesentlich von ihren amerikanischen Schwesterorganisationen unterscheiden dürften, vergrößert sich der Widerspruch zwischen Negativ-Stellungnahmen "Betroffener" und anderslautenden Stimmen weiterhin dadurch, daß Untersuchungsergbnisse über entsprechende Vorgänge bei den Children of God, der Internationalen Bewegung für Krishna-Bewußtsein und der Divine Light Mission zu

der wohl auch für deutsche Verhältnisse zutreffenden Schlußfolgerung geführt haben, "that physical coercion is not a part of the recruitment processes of these new religious groups."[251] Schließlich kann mit Gascard festgehalten werden, "daß die Fluktuation in den NJR (Neuen Jugendreligionen) innerhalb eines Jahres zwischen 30% in den westlich und 50% in den östlich orientierten Gruppierungen beträgt, und daß die überwiegende Mehrheit der zeitweiligen Mitglieder, um eine interessante bis beschwerliche, jedenfalls aber nützliche und kreative Erfahrung bereichert, aus ihren jeweiligen Gruppen wieder heil herauskommt."[252]

Angesichts dieser Diskrepanzen liegt die Vermutung nahe, daß die Inhalte der von Anti-"Jugendsekten"-Kräften bevorzugt zitierten Erlebnisberichte auf Faktoren zurückzuführen sind, die weniger in den Gruppen selber, sondern eher in der persönlichen Situation sowohl der "Ehemaligen" als auch betroffener Eltern ihre Ursache haben.

III.4.5.2.2 Zum Stellenwert von Erfahrunsgberichten "Betroffener"

Transferiert man im Rahmen des zweiten Kapitels angestellte theoretische Überlegungen[253] auf den hier zur Debatte stehenden Anwendungsfall, treten insbesondere zwei biographische Situationselemente im idealtypisch konstruierten Leben eines "Ehemaligen" hervor, die jenen veranlaßt haben könnten, einen negativen Erfahrungsbericht über die eigene alternativ-spirituelle Vergangenheit zu erstellen. Das erste Element ist dadurch charkterisiert, daß aus kollektiv wirksamen Devianzdefinitionen Stigmata erwachsen können, wenn eine in isolierten Aspekten eines Individuums bestehende Abweichung von dessen Interaktionspartner als Ausdruck einer prinzipiell andersartigen Persönlichkeit gedeutet wird. Das zweite Element besteht darin, daß sich aus eben solchen Stigmata in der Regel lebenspraktische Nachteile für den Träger eines entsprechenden Etiketts ergeben.

Was letzteres betrifft, so wurde in der Vergangenheit dem Ehemaligen - wie allen anderen Bundesbürgern auch - über Presseberichte immer wieder vor Augen geführt, zu welchen Unmutsäußerungen eine "Jugendsekten"-Zugehörigkeit Anlaß geben kann. Ob es sich dabei z.B. um einen von Geistlichen angeregten Boykott eines von Mitgliedern der Vereinigungskirche geführten Lebensmittelgeschäfts in Berlin[254], um demolierte Fensterscheiben und in Brand gesetzte Rolläden eines im Umbau befindlichen Bhagwan-Zentrums in Essen[255], um einen Sprengstoffanschlag auf ein von Bhagwan-Anhängern bewohntes Haus in Ingolstadt[256], um die Diskussion um ein Berufsverbot für Angehörige Neuer Spiritueller Bewegungen[257] oder Berichte über einschneidende Eingriffe in das unmittelbare Privatleben von Nutznießern alternativ-spiritueller Angebote[258] handelt, ist dabei sekundär. Entscheidend ist, daß eine Zuschreibung des "Jugendsekten"-Etiketts im Alltag häufig mit Maßnahmen verbunden ist, die die Lebenschancen und den Freiraum der von dieser Definition Betroffenen einschränken.

Mit Berichten dieser Art wird sich der "Ehemalige" vor allem dann identifizieren, wenn er gewissermaßen "am eigenen Leibe" hat erfahren müssen, daß seine in Nachbarkreisen allseits bekannte "Jugendsekten"-Zugehörigkeit auch dann noch als Stigma auf ihm lastet, nachdem er für sich den Entschluß realisiert hat, der Neuen Spirituellen Bewegung den Rücken zu kehren. In solch einer Lage und um unmißverständlich zu signalisieren, daß sich der Devianzverdacht nur auf einen vorübergehenden und eigentlich gar nicht selber zu verantwortenden "Ausrutscher" beziehen darf, keinesfalls aber auf eine persönlichkeitsinhärente Disposition für abweichende Lebensmuster schlechthin, kann sich der Betreffende gezwungen fühlen, die zunächst in aller Stille vollzogene Abkehr von der betreffenden alternativ-spirituellen Bewegung auch für Außenstehende unmißverständlich sichtbar zu machen und sich gleichzeitig von dem auf ihm lastenden Argwohn zu befreien, indem er seine frühere Mitgliedschaft qualitativ uminterpretiert.

Es ist interessant zu sehen, daß sich der Inhalt der zu diesem Zwecke öffentlich gemachten retrospektiven Deutungen des Lebens in einer "Jugendsekte" genau jenen im zweiten Kapitel dieser Arbeit angesprochenen Interpretationsmuster bedienen[259], mit Hilfe derer "die subjektive <...> Verantwortlichkeit <...> des Angeschuldigten"[260] in Abrede gestellt werden kann. Die in diesem Zusammenhang so beliebten und bewährten Argumente, in Unkenntnis der eigentlichen Sachlage gegen Regeln verstoßen zu haben oder zum fraglichen Zeitraum nicht "Herr seiner Sinne" gewesen zu sein, finden sich dann auch in den erwähnten Erfahrungsberichten. Typischerweise sind es die Funktionäre der Gruppen, die unter Vorspielung falscher Tatsachen die geköderten Mitglieder gefügig gemacht und deren Willensfreiheit in solch einem Maße eingeschränkt hatten, daß es nur unter großer Mühe gelang, sich aus den Fängen der "Sekte" zu befreien und zu sich selbst zurückzufinden. Auf diese Weise - so betonen auch Robbins und Anthony[261] - können die Ehemaligen jede Art Verantwortung ihrer früheren Teilnahme in Gruppen leugnen und als passive Opfer erscheinen. Zusätzlich dürfen sie - anstatt durch Isolation und Liebesentzug sanktioniert zu werden - auf Mitgefühl und Solidarität hoffen.

Neben dieser rehabilitierenden Funktion, die negativen Erfahrungsberichten beigemessen werden kann, ist auch denkbar, daß eine Negativ-Bewertung des ehemaligen Gruppenlebens dem Konstrukteur eines entsprechenden Erfahrungsberichts helfen kann, die kognitive Dissonanz zu vermindern, die der Gruppenaustritt hat entstehen lassen. Da bei der Wahl für ein Bezugssystem immer auch Wertentscheidungen und philosophische Präferenzen eine Rolle spielen, die im Alltag der jeweiligen Individuen eine Orientierungsfunktion besitzen, kann das mit einem bestimmten Denkmodell zunächst sympathisierende, später jedoch zweifelnde Individuum um eindeutige Maßstäbe bemüht sein, die ihm helfen, seine "weltanschauliche Mitte" zurückzugewinnen. Ein definitives Plädoyer gegen ehemals hoch gehaltene Überzeugungen ist dem Betreffenden dabei dienlich.

In diesem Sinne darf man mit Klosinski davon ausgehen, daß der Ehemalige seine Zugehörigkeit zu einer neu-spirituellen Organisation negativ bewertet, um seinen Austritt zu rechtfertigen[262].

Als weitere Erklärungsmöglichkeit für die in der Literatur immer wieder angeführten Erfahrungsberichte hat schließlich Antes die Überlegung vorgebracht, daß ein von Entäuschungen beeinflußter Rückblick das frühere Leben in der Gruppe sowie gewisse Züge der Organisation eventuell negativ überzeichnet und entsprechende Stellungnahmen deshalb wissenschaftlich nur von eingeschränktem Wert sein können[263].

Ein vom 25.7.1984 datierter Brief des Vorstandes der deutschen Vereinigungskirche an ihre Mitglieder belegt, daß auch Verwandte von Nutznießern alternativ-spiritueller Angebote vom "Jugendsekten"-Stigma berührt sein können. In dem besagten Schreiben heißt es: "Die Anti-`Sekten´-Kampagne der vergangenen Jahre hat dazu geführt, daß Beziehungen zwischen Mitgliedern und ihren Angehörigen häufig belastet wurden. In nicht wenigen Fällen wird die Zugehörigkeit eines Familienmitglieds zu einer unpopulären Religionsgemeinschaft als Stigma empfunden und zieht in Einzelfällen sogar gesellschaftliche Ächtung nach sich."

Angesichts solcher Konstellationen ist anzunehmen, daß sich nicht nur Ehemalige sondern auch Eltern früherer oder derzeitiger Mitglieder Neuer Spiritueller Bewegungen aus den schon oben behandelten Gründen veranlaßt sehen können, ihre Kinder in der Öffentlichkeit als unschuldige Opfer verführerischer Kulte zu präsentieren und so einem die ganze Familie betreffenden Ehrverlust entgegenzuwirken[264]. Wie Eberlein zu bedenken gibt, kann darüberhinaus das Anprangern verwerflicher Rekrutierungsmethoden von "Jugendsekten" in bezug auf die soziale Umwelt der Eltern des Mitglieds einer Neuen Spirituellen Bewegung die Funktion haben, dem Verdacht entgegenzuwirken, die Erziehungsberechtigten hätten darin versagt, ihren Sohn oder ihre Tochter zu einem gesitteten Staatsbürger

heranzubilden und seien letztlich für den Beitritt ihres "mißratenen" Kindes in eine der berüchtigten Gruppen verantwortlich zu machen[265].

Auf einen weiteren Grund der Eltern, Anschuldigungen gegen alternativ-spirituelle Organisationen zu erheben, sind Melton und Moore bei ihren Recherchen zum "Cult"-Phänomen in den USA gestoßen. Sie widersprechen der auch von bestimmten amerikanischen Kreisen vertretenen These, Personen würden durch manipulative Methoden sowie Täuschungsmanövern zu einem Gruppenbeitritt bewegt. Häufig sei die positive Entscheidung des Kindes für eine der Bewegungen ein entscheidender Schritt der Emanzipation von einem autoritären Elternhaus. Vater und Mutter empfänden die Zustimmung für die Gruppe als Affront und Verweigerung des von ihnen für das Kind entworfenen Lebensplanes. Eine Reaktion der Eltern in Gestalt des Gehirnwäsche-Vorwurfs offenbare deren Unfähigkeit, die Entscheidung des Kindes adäquat einzuschätzen und zu respektieren[266]. Ähnliche Schwerpunkte wie Melton und Moore setzt auch Moeller, wenn er den zu Initiativen zusammengeschlossenen Eltern gesteigerte narzißtische Persönlichkeitsmerkmale unterstellt. Aktivisten in solchen Zusammenschlüssen seien in der Regel durch einen Gruppenbeitritt des Sohnes oder der Tochter mit starken Verlustängsten konfrontiert, welche deshalb als besonders gravierend erfahren würden, weil den Elternteilen in einer sich schnell wandelnden Welt häufig nur noch die Flucht "in die enge Beziehung zu ihrem Kind <bliebe>, das angesichts zahlloser Belastungen <...> noch das einzige kompensierende Glück und Selbstwertgefühl vermitteln" könne[267]. Vergleichbar argumentiert auch Schülein gegen die Brainwashing-These, wenn er bei der anthropologisch-sozialpsychologischen Herausforderung ansetzt, die ein Einstieg eines Kindes in eine Neue Spirituelle Bewegung - oder besser: ein Ausscheiden des Kindes aus der innerhalb der Familie konstituierten und perpetuierten Wirklichkeit - darstellt. Entsprechend begreift er die "Verführungstheorie" als Abwehrmechanismus einer in ihrem Selbstverständnis betroffenen bürgerlichen Erwachsenenwelt, der durch die abtrünnigen Kinder die

ganze Brüchigkeit spätkapitalistischer Sinnstrukturen vor Augen geführt ist, und die nun versucht, die morsche ideologische Plattform mit Hilfe fragwürdiger Rationalisierungen zu übertünchen[268].

III.4.5.2.3 Weiterführende Problematisierung

Unabhängig von der Tatsache, daß die von bestimmten Personen vorgebrachten "Brainwashing"-Argumente weniger Rückschlüsse auf ein Leben in Neuen Spirituellen Bewegungen erlauben als vielmehr einen Aussagewert bezüglich der biographischen Situation von Personen besitzen, die sich der besagten Argumente bedienen, finden sich in der Literatur zum Thema der alternativen Spiritualität Aspekte, die die vorhin nachgezeichnete implizite Logik des zu kritisierenden Erklärungsmodells in wesentlichen Punkten in Frage stellen.

Die sich gegen den Vorwurf der Gehirnwäsche richtenden Widersprüche lassen sich auf zwei zentrale, dem Brainwashing-Modell zugrundeliegende Inhaltskreise beziehen. Sie bringen erstens die Annahme ins Wanken, eine Teilnahme in Neuen Spirituellen Bewegungen könne aufgrund der mangelnden philosophischen bzw. religiösen Substanz des entsprechenden Angebots nicht als Ausdruck eines echten spirituellen Impulses der Betreffenden gewertet werden. Zweitens stehen sie antithetisch zu stillschweigenden Unterstellungen, der Gruppenbeitritt käme vor allem aufgrund einer von der Bewegung ausgehenden Aktivität zustande, und eine im Bann einer "Jugendsekte" befindliche Person sei den Missionsbemühungen der jeweiligen Gruppe hilflos ausgeliefert.

Hinsichtlich des ersten der beiden Inhaltskreise ist generell festzuhalten, daß sich eine spirituelle Substanz alternativer Weltdeutungssysteme jenen Personen eher verschließt, deren Blick auf solche Entwürfe durch eine theologisch-dogmatische Entscheidung zugunsten einer dem Selbstverständnis nach nicht zu übertreffende Heilsbotschaft vorbelastet ist. Wohl hauptsächlich aus diesem

Grund gab es in der Vergangenheit auf kirchlicher Seite keine nennenswerten Anstrengungen um eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Neuen Spirituellen Bewegungen. Noch im Frühjahr 1986 z.B. benannte der Vatikan Ursachen für die Verbreitung von - wie es undifferenziert heißt - "Sekten und neuen religiösen Bewegungen" und registrierte parallel zu den "oft sehr ausgeklügelten Anwerbe- und Schulungsmethoden"[269], die Gruppierungen böten "einfache Patentantworten auf schwierige Fragen und Situationen, <sowie> vereinfachte Teilvarianten traditioneller Wahrheiten und Werte"[270].

Erscheint eine Mitgliedschaft in einer der stigmatisierten Gruppen auf dem Hintergrund des so umschriebenen Konsenses bezüglich der "weltanschaulichen Qualität" alternativ-spiritueller Angebote als Resultat fragwürdiger Rekrutierungstechniken, finden sich vereinzelt auch Stimmen, aus denen sich ableiten läßt, daß sich Personen aus wohlüberlegten Gründen einer Neuen Spirituellen Bewegung anschließen. Konstruktive Anzeichen für das Bemühen um einen substantiellen Dialog, bei dem "partners should be free to `define themselves´ and not be defined by the images or stereotypes of others"[271], enthalten z.B. die im September 1986 vom Weltkirchenrat und dem Lutherischen Weltbund formulierten Empfehlungen für den Umgang mit Neuen Spirituellen Bewegungen. Letztere machen die Bereitschaft deutlich, die zur Debatte stehenden Bewegungen auf der Basis ihrer meist östlichen Herkunft begreifen zu wollen und würdigen das innerhalb der bundesrepublikanischen "Jugendsekten"-Debatte bei weitem noch nicht ausgelotete und **als solches** auch für viele westliche Menschen Anziehungskraft besitzende östliche Gedankengut, welches Teile der alternativ-spirituellen Szene inhaltlich auszeichnet[272]. Lediglich auf die von der Mun-Bewegung repräsentierte Lehre ihres aus Korea stammenden Stifters bezogen, aber von der Tendenz vergleichbar, postulierte Wnuk-Lipinski schon 1982: "Die komplexe `Vereinigungstheologie´ setzt eine tiefgreifende Kenntnis des Christentums, der Philosophie der Polarität sowie des geistigen koreanischen Umfeldes voraus"[273]. Zeitlich etwa parallel zu der oben zitierten Veröffentlichung des Weltkirchenrats und des Lutherischen Weltbundes widersprach schließlich

Redhardt dem hierzulande weitverbreiteten Trend, insbesondere San Myung Mun, den Führer einer der beiden bevorzugt unter Beschuß genommenen Bewegungen, "samt und sonders als bloßen religiösen Modeguru oder Bluffer <...> an die Wand zu pinseln" und betonte: "Die missionarische Durchschlagskraft dieser religiösen Bewegung wurzelt gerade auch in der überzeugenden Weise, wie Mun Gott als den untersten Grund unserer konkreten Existenz zu bezeugen vermag."[274]

Durchaus noch dem gleichen Gliederungspunkt zurechenbar, jedoch mit gleicher Berechtigung als Überleitung zur Behandlung des zweiten der für die "Brainwashing"-These konstitutiven Inhaltskreises einzustufen, sind weitere Befunde der bereits zitierten amerikanischen Autoren Melton und Moore. Die Interviews der beiden Forscher mit jüngeren Mitgliedern sogenannter "Cults" lassen nämlich den Schluß zu, daß gerade die fehlende religiöse Bindung der Eltern von Nutznießern Neuer Spiritueller Bewegungen dafür ausschlaggebend sein kann, sich von den ehemals lebendigen religiösen Familientraditionen abzuwenden und andernorts nach spiritueller Orientierung Ausschau zu halten[275]. Dieser Ansicht entspricht zumindest in Teilaspekten eine von Lofland und Skonovd erstellte sechsgliedrige Liste denkbarer Verläufe von Konversionsprozessen, die auch für den Eintritt in eine Neue Spirituelle Bewegung wirksam werden können. Das von der Anti-"Jugendsekten"-Fraktion favorisierte Modell der Zwangsüberredung wurde von dem genannten Autorenpaar eher aus Gründen der theoretischen Vollständigkeit in den Katalog aufgenommen, denn es vollzieht sich nach ihrer Ansicht "only in extremely rare and special circumstances"[276] und ist deshalb nur als ein äußerstes Extrem innerhalb der konstruierten Spannweite möglicher Konversionsschemata konzipiert. Einen analytischen Gegenpol zum Zwangsmodell repräsentiert der für Lofland und Skonovd unter gegenwärtigen Bedingungen zunehmend bedeutsam werdende Weg des spirituellen Suchers, welcher sich von seiner Wahl für eine der auf dem freien Markt der Weltanschauungen konkurrierenden Gruppen von "ökonomischen" Gesetzen leiten läßt. Für diesen Typus gilt: "The `intellectual´ mode of conversion commences with individual,

private investigation of possible 'new grounds of being', alternate theodices, personal fulfillment, etc. by reading books, watching television, attending lectures, and other impersonal or 'disembodied' ways in which it is increasingly possible **sans** social involvement to become acquainted with alternative ideologies and ways of life. In the course of such reconnaissance, some individuals convert themselves in isolation from any actual interaction with devotees of the respective religion."[277]

Selbst wenn das gerade skizzierte Konversionsmodell in seiner Idealtypisierung ebenfalls ein Stück weit von der empirischen Realität des Regelfalls entfernt sein mag, sensibilisiert das Bild des auf intellektuelle Auseinandersetzung mit den jeweiligen Gruppenideologien und Lebensformen ausgerichteten spirituellen Suchers für die Tatsache, daß Gründe für ein Engagement in Neuen Spirituellen Bewegungen nur dann vollständig erfaßt sind, wenn beide Seiten - die des Interessenten bzw. Mitglieds sowie die der ein Angebot unterbreitenden Bewegung - adäquat beschrieben sind. Wie die bisherigen Überlegungen sowie noch zu erwähnende Untersuchungen nahelegen, handelt es sich bei solchen Konversionsprozessen gerade nicht um eindimensionale Stimulus-Response-Abläufe, an deren Endpunkt das im Sinne der Gruppe sozialisierte und zu keinem Widerspruch mehr fähige "Jugendsekten"-Mitglied steht. Vielmehr muß die Zuwendung zur alternativ-spirituellen Szene als aktive Suche nach Lebenszusammenhängen[278] bzw. einer vom betreffenden Individuum permanent vor sich selbst und seiner sozialen Umwelt zu rechtfertigende Entscheidung begriffen werden. In diesem Sinne glaubt etwa Gascard, ein Beitritt in eine der besagten Gruppen käme nicht über eine "einseitige Vergewaltigung" zustande, sondern über "eine zweiseitige, jedenfalls im Ansatz beiderseits freiwillige, einvernehmliche Beziehung von Angebot und Nachfrage, Geben und Nehmen, Führern und Geführten <...>, von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung"[279].

Im Einklang mit dieser These konstatierte auch Kuner aufgrund seiner Untersuchung zur Soziogenese einer Mitgliedschaft in der

Vereinigungskirche, daß die "Eigenbeteiligung der späteren Mitglieder <...> bei fast allen Darstellungen des Konversionsprozesses unterschlagen" wird[280]. Für die Personen, die letztendlich der Mun-Bewegung beitraten, sei eine schon vor dem Kennenlernen der Vereinigungskirche bestehende religiöse Orientierung festzustellen. Die meisten der Befragten entschieden sich erst für jene Gruppe, nachdem sie sich bei anderen, primär großkirchlich orientierten Religionszirkeln umgesehen hatten[281]. In den gleichen Zusammenhang gehört die Beobachtung von Klosinski, nach der Anhänger der Bhagwan-Bewegung ihren Eintritt in die besagte Gruppe nicht als unüberbrückbare Schneise zwischen Vergangenheit und Zukunft erfahren, sondern als konsequentes Ergebnis ihrer Bemühungen um spirituelle Erfahrung und Authentizität[282].

Auch aus Versuchen, Fluktuationsraten der beiden durch Anschuldigungen am stärksten belasteten Gruppierungen zu bestimmen, läßt sich Argumentationspotential gegen die "Brainwashing"-These ableiten. Der um diese Thematik besonders bemühte Sozialwissenschaftler Kuner stellte mit Blick auf die Kinder Gottes fest: "Aus dem Kreis der Angesprochenen sondert sich eine Gruppe aus, die Interesse zeigt, aus dieser wiederum eine, die beitritt und aus dieser kristallisieren sich letztlich diejenigen heraus, die längere Zeit bleiben, wobei die derzeitige Durchschnittszugehörigkeitsdauer (März 1979) bei ca. 3 Jahren liegt"[283]. Daneben zeigt eine Untersuchung von Galanter die hohe Drop-out-Quote von Interessenten, die in einem Zeitraum zwischen zwei und 21 Tagen an einem über drei Wochen konzipierten Workshop der amerikanischen Vereinigungskirche teilnahmen. Von den 104 angemeldeten Personen schieden 71% nach einem Orientierungswochenende, also der Initialphase des 21-Tages-Kurses aus. Im Folgeprogramm, das sich über weitere fünf Tage erstreckte, verblieben demnach 29% der ursprünglichen Gesamtheit, wobei sich nach Ablauf der einwöchigen Periode - vom eigentlichen Beginn der Zusammenkunft gerechnet - weitere 12% verabschiedeten. Der übrige Kreis - nur noch 17% der Individuen, die eingangs Interesse gezeigt hatten - absolvierte den vollen 21-Tages-Kurs. Allerdings entschieden sich letztlich nur neun

Personen für eine Mitgliedschaft in der Vereinigungskirche. Bei einem nach vier Monaten erfolgten Nachtest stellte sich heraus, daß mittlerweile drei Personen die Gruppe schon wieder verlassen hatten. Auch wenn der weiterführenden These Galanters zugestimmt werden muß, daß unter anderem zwischenmenschliche Faktoren die Wahl für die Gruppe beeinflußt haben dürften, so wird doch deutlich, daß die Mehrzahl der Untersuchungsteilnehmer trotz einer intensiven Beschäftigung mit der Philosophie der Mun-Bewegung keinen Zugang zur Lehre der Vereinigungskirche fand. Immerhin hatten alle der 104 Personen während des ersten Wochenendes täglich neun Stunden Vorträge über die religiösen Konzepte der Gruppe gehört und konnten das Dargebotene in sechs zusätzlichen Diskussionssitzungen von jeweils einer halben Stunde vertiefen[284].

Damit ist indirekt bereits zum Ausdruck gebracht, daß sich eine Mitgliedschaft in Neuen Spirituellen Bewegungen typischerweise über eine längere Periode des Bemühens um intellektuellen Nachvollzug des jeweiligen spirituellen Angebots auf seiten des Interessenten anbahnt. In diesem Sinne befindet Wnuk-Lipinski mit Blick auf die Vereinigungskirche: "Die wirkliche Übernahme der Lehre, ihre Verinnerlichung, dürfte erst allmählich und über längere Zeiträume erfolgen. Ein Prozeß also, wie er auch aus den Großkirchen bekannt und dort ausdrücklich als geistiges und geistliches Wachstum gefordert ist."[285] Auch Downton fand über Tiefeninterviews und Follow-up-Gespräche mit 18 Mitgliedern der Divine Light Mission heraus, daß sich spirituelle Konversion kontinuierlich entwickelt und phasenspezifische Verlaufsformen annimmt. Die von Downton analytisch differenzierten 27 Schritte in diese Gruppe hinein bzw. mit der Bewegung, wurden von den Befragungsteilnehmern im Rückblick als evolutionär und damit positiv gewertet[286].

Abschließend muß noch ein Beitrag von Snow und Machalek inhaltlich gewürdigt werden[287]. Die beiden Autoren weisen theoretisch und anhand ausgewählter Beispiele nach, daß unkonventionelle Glaubenssysteme implizite Immunisierungsstrategien und Bestätigungslogiken

enthalten können, die ihnen Resistenz und Unverwundbarkeit gegenüber Widersprüchen sichern. Snows und Machaleks allgemeines Fazit geht dahin, daß eine Diskrepanz zwischen Gruppenideologie und der "rauhen Wirklichkeit", die einem Außenstehenden als gravierend erscheinen mag, von Angehörigen der betreffenden Neuen Spirituellen Bewegung nicht notwendigerweise als kognitive Dissonanz erlebt wird, welche die Plausibilität ihres Weltbildes vollkommen sprengt. Damit relativieren Snow und Machalek die These von der für Funktionäre besagter Organisationen angeblich bestehenden Notwendigkeit, ihre Mitglieder mit Hilfe einer Milieukontrolle "bei der Stange zu halten". Als empirisch noch absicherungsbedürftige Alternative zu der angesprochenen Variante des Zwangsmodells steht dank der genannten Autoren im Raum, daß eine längerfristige Zugehörigkeit zu einer Neuen Spirituellen Bewegung abhängig ist von der "Güte" des entsprechenden Weltdeutungsentwurfs.

III.4.6 Zu medizinisch-psychologischen Vorwürfen gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen

Parallel zu den eben diskutierten Anschuldigungen bezüglich gesetzeswidriger Machenschaften Neuer Spiritueller Bewegungen hat es im Rahmen der "Jugendsekten"-Debatte auch immer wieder medizinisch-psychologische Bedenken gegen ein Engagement in den besagten Gruppierungen gegeben. Aus der Sicht derer, die solcherart Bedenken vorbringen, besteht zwischen diesen und den im vorangestellten Abschnitt behandelten Vorwürfen ein direkter Zusammenhang. Vegetative und mentale Störungen, die sich während oder nach einer "Jugendsekten"-Mitgliedschaft einstellen sind - so wird behauptet - "Folgeerscheinungen von `hilflosgemachten´ Menschen."[288] Entsprechend lautet die Warnung: `Vorsicht vor Neuen Spirituellen Bewegungen! Wer sich den Rekrutierungstechniken von "Jugendsekten" aussetzt, ist den Bemühungen der jeweiligen Missionskader bald hilflos unterworfen! Mit der schrittweisen Übernahme einer jener abstrusen Heilslehren besteht die Gefahr vollkommen den Sinn für die Realität zu verlieren und in dieser Haltlosigkeit in psychopathologische Scheinwelten abzugleiten!´

Angesichts dieses, das "Gehirnwäsche"-Modell mit der These von der Gesundheitsschädigung verbindenden Brückenschlags überrascht es nicht, daß auch gegen Neue Spirituelle Bewegungen gerichtete medizinisch-psychologische Argumente zunächst im Rahmen der amerikanischen "Cult"-Debatte laut wurden und erst später zum Bestandteil des herrschenden Inhaltstrends innerhalb der hiesigen "Jugendsekten"-Debatte avancierten. Unter dem Gliederungspunkt I.1.3.4 sind vor allem mit Clark und Singer aber auch mit West und Galper die Namen der Psychologen und Mediziner genannt, deren Arbeit von bundesrepublikanischen Anti-"Jugendsekten"-Kräften eine Vorbildfunktion zugesprochen wird. An gleicher Stelle wurde auch eine Charakterisierung der Positionen von Clark und anderen auf der Basis der für die betreffenden amerikanischen Wissenschaftler typischen Formulierungen vorgenommen.

III.4.6.1 Zu Anti-"Jugendsekten"-Beiträgen aus den USA

Die weiter oben getroffene Feststellung, daß sich die auf den Vorwurf des "Brainwashing" zugespitzten Stimmen in den USA durch eine große Zahl sozialwissenschaftlicher Studien mit ganz anders lautenden Ergebnissen in die Defensive gedrängt sehen, provoziert auch die Frage, inwieweit jene in Deutschland so hoch bewerteten Stellungnahmen bezüglich medizinisch-psychologischer Negativwirkungen einer "Jugendsekten"-Mitgliedschaft als für den amerikanischen Forschungsstand repräsentativ zu betrachten sind.

Um die geäußerten Bedenken zu zerstreuen, könnten alle, die sich in unserem Land die Argumentation von Clark und dessen Kollegen zu eigen machen, den Berufsstand ihrer favorisierten Autoren geltend machen und auf die Wissenschaftlichkeit jener Beiträge verweisen. Der professionelle Werdegang und gesellschaftliche Status eines Forschers ist jedoch nicht notwendig ein Garant dafür, daß dessen z.B. auf Neue Spirituelle Bewegungen bezogene wissenschaftliche Tätigkeit mit der ihr eigentlich gebührenden Distanz betrieben

wird. Problematisch wird es besonders dann, wenn - wie im Fall von Clark, Singer und anderen - einem Teilnehmer an der "Jugendsekten"-Debatte aufgrund seiner Liaison mit der amerikanischen Anti-"Cult"-Bewegung von vornherein Befangenheit attestiert werden muß[289]. Als Angehörige einer mit "Betroffenen" sympathisierenden Gruppe von Psychiatern, Ärzten, Sozialarbeitern oder Journalisten[290] haben sie nämlich ihre Aufklärungsarbeit in den Dienst der Interessen einer gegen "Cults" eindeutig Stellung beziehenden amerikanischen Bürgerinitiative gestellt und genügen schon von dieser Voraussetzung her nicht den Standards einer `scientific community´, die sich dem Forschungsideal der lebensweltlichen Unvoreingenommenheit verschrieben hat.

Melton und Moore sprechen dann auch den Verlautbarungen von Clark und anderen einen empirischen Aussagewert ab, wenn sie mit Blick auf die in den USA aktiven Neuen Spirituellen Bewegungen betonen, Behauptungen, die Gruppen zerstörten das Gefühlsleben ihrer Mitglieder entbehrten einer ernstzunehmenden empirischen Absicherung[291]. Und Wright ergänzt, indem er das Verhältnis zwischen wissenschaftlich anzuerkennender Leistung und weltanschaulicher Agitation ins rechte Licht rückt: "Mental health professionals <...> have come under extensive criticism for this kind of `medicalization of deviance´ approach to new religions."[292] Daß die wiedergegebenen Sätze von Melton und Moore bzw. von Wright durchaus als repräsentativ für den unter amerikanischen Sozialwissenschaftlern herrschenden Trend zu werten sind, ergibt sich schließlich aus einem Aufsatz von Nipkow. Letzterer stellt die tendenziell positiven Beurteilungen des "Cult"-Phänomens in den USA heraus und betont, die Mehrzahl der an der Diskussion Beteiligten interessierten sich für "die menschliche Nützlichkeit und soziale Integrierbarkeit der neuen Bewegungen"[293].

Obwohl die Untersuchungen von Clark und anderen, sowohl was ihre Fragestellung als auch ihre Ergebnisse betrifft, nicht vom allgemeinen wissenschaftlichen Konsens in den USA abgedeckt sind,

wurden - wie erwähnt - die negativen Stellungnahmen in der Bundesrepublik als wirklichkeitsadäquate Beschreibungen behandelt und fanden unter anderem Eingang in Verlautbarungen der Bundesregierung. Bereits im Februar 1978 war auf der Konferenz "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" in Hannover ein Vortrag von Clark zum "Höhepunkt der Tagung"[294] und damit auch für die bundesrepublikanische Forschung als richtungsweisend hochstilisiert worden. Wie gering das Anspruchsniveau der seinerzeit in Hannover Versammelten gewesen sein muß, wird deutlich wenn man bedenkt, daß während der gesamten Ausführungen größtenteils im Dunklen blieb, welchen Gruppierungen die von Clark diagnostizierten negativen Befunde im einzelnen zuzuordnen sind. Lediglich die "Krishnas", Mitglieder der Vereinigungskirche und Angehörige der Divine Light Mission wurden in nicht immer eindeutigem Zusammenhang mit den thematisierten Persönlichkeitsveränderungen genannt[295], obwohl der amerikanische Psychiater einleitend erklärt hatte: "Durch diese Untersuchungen kennen wir acht moderne Kulte sehr genau."[296] Allerdings muß bezweifelt werden, daß es sich dabei tatsächlich auch um die in Deutschland immer wieder angeführten Organisationen handelt. Schließlich heißt es bei Clark unter anderem: "Die Kulte verweigern sogar manchen Individuen die Lebensberechtigung, Morde und Selbstmorde sind nur zu häufig."[297] "Einige <Kulte, F.U.> betreiben Farmen mit der unbezahlten Arbeit der Bekehrten, während viele Abfälle sammeln und sie essen. Anscheinend berauben andere Banken oder legen Bomben."[298] Oder: "Es kann <von den Kultmitgliedern, F.U.> auch verlangt werden, eine bizarre Handlung zu begehen, wie einen Bankraub oder einen Geschlechtsakt in der Öffentlichkeit, als Beweis der Bindung an den Glauben."[299]

Daß Clark mit diesen Formulierungen entschieden zu weit gegriffen hat, dürften sogar einige erklärte "Jugendsekten"-Gegner in Deutschland eingestehen. Bei allen durch die Medien forcierten Überzeichnungen des Images Neuer Spiritueller Bewegungen: Von mordenden, Abfall essenden, öffentlich Geschlechtsverkehr ausübenden, Bomben legenden und Banken ausraubenden Mitgliedern alternativ-spiritueller

Organisationen wurde in der Bundesrepublik zu keinem Zeitpunkt berichtet. Wer hier noch kopfnickend in den Stuhlreihen eines Kongreßsaales sitzt und dem so drastische Worte gebrauchenden "Jugendsekten"-Ankläger affirmativ Beifall spendet, setzt die eigene Glaubwürdigkeit aufs Spiel und ist dabei, sich als ernstzunehmender Gesprächspartner in Sachen "Neue Spirituelle Bewegungen" zu disqualifizieren. Das gilt auch für jene, die eine Übertragbarkeit des von Clark zugrundegelegten Schizophreniebegriffs auf mitteleuropäische Verhältnisse nur unter Einschränkungen bejahen wollen, ansonsten jedoch als Befürworter des in den USA den Ruf einer "wissenschaftlichen Gallionsfigur der Anti-Bewegung"[300] genießenden Psychiaters auftreten[301].

Demgegenüber bezieht Kuner konsequent eine Gegenposition zu Clark und Singer. Er geht über einen Zweifel an der Vereinbarkeit von Clarks Schizophreniekonzept und dem hierzulande in bezug auf das identisch bezeichnete Krankheitsbild vorherrschende Verständnis hinaus und setzt seine Kritik bei einem Aspekt an, der auch im Zusammenhang mit Widersprüchen zur "Brainwashing"-These eine Rolle spielt. Clarks Untersuchung beziehe sich - so Kuner - auf den Kreis der unter massivem Druck ihrer Verwandten aus den Gruppen ausgeschiedenen, größtenteils sogar unter Einsatz von Gewalt aus den Organisationen herausgeholten Ex-Mitgliedern. Deprogrammierte - das habe Clark selbst erklärt - stünden für eine gewisse Zeit nach der "Behandlung" gewissermaßen zwischen zwei Welten und seien deshalb in hohem Maße emotional verletzlich. Aus diesem Grunde beschrieben die Ausführungen von Clark nicht die Folgen einer Mitgliedschaft, sondern die Nachwirkungen eines unfreiwilligen Austritts bzw. der Deprogrammierung[302]. Dieses auf Clark bezogene Statement wird durch eine Aussage von Singer bestärkt, nach der von den 300 überwiegend auf eine Zugehörigkeit in der Vereinigungskirche zurückblickende Ehemalige[303], die sie in ihren "Rehabilitations"-Gesprächsgruppen betreute, 75% ihre Bewegung nicht aufgrund eigener Impulse verlassen hatten. "In den meisten Fällen war von den Gerichten eine Vollmacht ausgestellt worden, eine Art Vormundschaft über den jungen Erwachsenen, die es ermöglichte, den

Betreffenden zwangsweise aus der Sekte herauszuholen."[304] Eine Relativierung der von Clark, Singer und anderen publizierten Ergebnisse ergibt sich schließlich dadurch, daß sich Ehemalige, die auf einen Psychiater, Psychologen oder Arzt treffen, in der Regel ein Bild von der Erwartungshaltung machen, die diese "Experten" bezüglich der Erfahrungen eines Ex-"Cult"-Mitglieds besitzen und entsprechend dieser unterstellten Erwartungshaltung ihre retrospektiven Deutungen ausgestalten. Im Sinne der unter Gliederungspunkt II.3.2.1.1 dieser Arbeit ausgebreiteten Gedanken heißt es z.B. bei Singer, ohne daß ihr selber die im besagten Abschnitt dargestellte Tragweite ihrer Worte bewußt gewesen sein dürfte: "In der Tat wollen Zurückgekehrte oft über positive Aspekte ihrer Sektenerlebnisse sprechen. Aber im allgemeinen haben sie das Gefühl, daß andere von ihnen nur Negatives hören wollen - sogar in unseren Gruppen."[305]

III.4.6.2 Diskussion bundesdeutscher Studien

Lagen zu Beginn der "Jugendsekten"-Debatte noch keine in Deutschland durchgeführten Untersuchungen zur Pathogenität der Jugendreligionen vor, und sahen sich die Gegner Neuer Spiritueller Bewegungen genötigt, übliche Bedenken gegenüber den besagten Gruppen mit Hilfe der eben diskutierten amerikanischen Forschungsergebnisse zu untermauern[306], finden sich mittlerweile auch hierzulande Versuche, die Anschuldigungen empirisch zu belegen. 1982 empfand z.B. Thomas das Fehlen diesbezüglich repräsentativer Statistiken als Mangel, konnte dem Defizit aber auch nur mit dem Hinweis begegnen: "Vielen Psychiatern mit größerer Praxis <...> fällt auf, was sich uns zur persönlichen Gewißheit von den Erfahrungen her verdichtet hat: bei vielen jungen Menschen zeigen sich einige Monate nach ihrem Aufenthalt oder ihrer Betätigung bei den Jugendsekten die Zeichen einer ernsten seelischen Erkrankung."[307] Aus diesem Grunde seien - so Thomas weiter - die ihm und anderen bekannt gewordenen Einzelfälle auf ursächliche "Zusammenhänge

zwischen dem Sekteneinfluß und solchen Bildern seelischer Erkrankungen" hin zu untersuchen[308]. 1983 schloß auch der Psychiater Haring aus Erfahrungen, "daß es bei den jugendlichen Sektenmitgliedern einen bestimmten Typus von psychischen Störungen gibt und vermutlich auch eine typische Entwicklung, die in die Abhängigkeit von solchen Gemeinschaften führt."[309] Die von ihm in diesem Zusammenhang vorgebrachten Daten sind allerdings alles andere als überzeugend. In insgesamt neun Jahren war Haring nämlich mit zwölf Fällen konfrontiert, wobei sieben Personen aufgrund einer Schizophrenie stationär behandelt werden mußten und damit der direkten Beobachtung des Autors zugänglich waren. Von diesen sieben Personen waren vier bereits vor dem Kontakt mit einer Neuen Spirituellen Bewegung an Schizophrenie erkrankt. Eine Mitgliedschaft oder auch nur Rekrutierungsbemühungen einer Gruppe waren also nicht als verursachend verantwortlich zu machen. Aber auch in bezug auf diejenigen, bei denen sich psychotische Symptome erstmals im Zeitraum des Gruppenkontakts zeigten, war es für Haring fraglich, "ob die Psychose nicht doch vorher (unbemerkt) vorhanden war"[310]. Hinsichtlich der fünf nicht-stationär behandelten, aber zur Grundgesamtheit von zwölf Individuen gezählten Personen muß betont werden, daß der Autor in vier Fällen nur Eltern der Betreffenden gegenübersaß, nicht aber den angeblich Sektengeschädigten selber. Dabei hatte Haring bei zwei Elternberatungen lediglich "den Eindruck, daß die Eltern schizophrene Symptome beschrieben. Der Verdacht ließ sich aber nicht bestätigen, weil ein Gespräch mit den Jugendlichen selbst nicht möglich war."[311]

Angesichts solch wenig überzeugender Untersuchungen könnten "Jugendsekten"-Gegner ihre Position mit dem Hinweis auf die Studie "Differentielle Wirkungen der Praxis der Transzendentalen Meditation - Eine empirische Analyse pathogener Strukturen als Hilfe für die Beratung von ehemalig Meditierenden"[312] retten wollen. Ein von Kriz im Auftrag der Gesellschaft für Transzendentale Meditation verfaßtes Gutachten macht aber ebenfalls die Dürftigkeit dieses von Elterninitaitiven und Sektenexperten gern verwandten Materials deutlich. Der Professor für empirische Sozialforschung

und Statistik an der Universität Osnabrück spricht der besagten Untersuchung jeglichen Wert ab und wendet sich in seinem 17 Seiten starken Papier dagegen, daß diese "höchstens als eine persönliche Stellungnahme der Autoren"[313] zu wertende "Analyse" durch das Bundesfamilienministerium mit öffentlichen Mitteln gefördert wurde und als offizielles Beweismaterial fungiere. Kriz sieht einen massiven Verstoß gegen elementarste Grundregeln der empirischen Forschung z.B. darin, daß die Untersuchenden - bezeichnenderweise die unter dem Namen "Institut für Jugend und Gesellschaft" auftretende Bensheimer "Offensive junger Christen" - noch nicht einmal den Versuch unternahmen, die Situation der 73000 Meditierenden repräsentativ zu erfassen, um dann aber dennoch den Aussagebereich "die Meditierenden" oder die "TM-ler" als Gegenstand der Untersuchung auszuweisen. Der Gutachter beklagt, daß mit weniger als ein Promille "stattdessen <...> ausschließlich solche `Betroffenen´ - in einer viel zu kleinen Anzahl - erfaßt <wurden>, die negative Erfahrungen und Einstellungen mit TM verbinden."[314] "Selbst diese, von Größe und Selektionsmechanismus (`Schneeball-System´) her völlig unzureichende Extremgruppe Meditierender, wurde nicht einmal zur Hälfte selbst befragt, sondern die Schrift beruft sich auf die Angaben Dritter"[315]. Auswertungs- und Interpretationsmängel, sowie die interne Inkonsistenz der Analyse, "zeugen von einem so hohen Ausmaß an Fehlern, Artefakten, Verdrehungen, Fehlinterpretationen und Unzulänglichkeiten, daß selbst für die von den Autoren ausgesuchte Extremgruppe keine gesicherten Aussagen zu treffen sind, geschweige denn, daß diese in irgendeiner Form verallgemeinert werden könnten."[316]

Auf einer im November 1983 durchgeführten Fachtagung zum Thema "Beratung im Umfeld von Jugendreligionen" berichtete Petermann von seinen Studien an 57 Ehemaligen, die vorwiegend der Vereinigungskirche und der Scientology-Church den Rücken gekehrt hatten. Mit Hilfe standardisierter Interviews wurde der besagte Personenkreis retrospketiv nach ihrer psychischen Situation vor dem Gruppenbeitritt, während der Periode der Mitgliedschaft und zur Zeit der Loslösung von der Bewegung befragt. Anzeichen einer psychotischen

Vorbelastung fand Petermann dabei nicht. Dagegen führte die Mitgliedschaft in einer der Neuen Spirituellen Bewegung nach Selbsteinschätzung der Versuchspersonen zu einer "Umstrukturierung von Denken, Handeln, Sprache", zu einer Interessensverlagerung, zu "Kompetenzverlust hinsichtlich des Alltäglichen", zu "Veränderungen im Verhalten gegenüber Eltern, Familie und im Gesundheitsbereich". Ferner glaubte ein höherer Prozentsatz der Befragten "Neigung zur Täuschung der Umwelt" und "Veränderungen in Gestik, Mimik, Kleidung und Haartracht" bei sich beobachtet zu haben[317]. Für die Phase der Loslösung konstatierte Petermann aufgrund der Angaben der Ex-Mitglieder der Mun-Bewegung und der Scientology-Church Depressionen, Ängste und Unsicherheit als Leitsymptome. Seltener seien die Ehemaligen auch durch wilde Träume, Visionen, Schuldgefühle und Selbstmordgedanken geplagt worden[318]. Schließlich will der Autor Faktoren wie Einsamkeit, Depression oder Entscheidungsprobleme "als Spätfolgen nach Monaten/Jahren der Sektenmitgliedschaft" begriffen wissen[319].

Gegen Petermanns Untersuchung einzuwendende Argumente ergeben sich teilweise aus bekannten, im Rahmen der bisherigen Ausführungen bereits in anderen Zusammenhängen vorgebrachten Widersprüchen. Problematisch ist unter anderem, daß die zusammenfassenden Angaben Petermanns häufig zu pauschal formuliert sind und weiterer Präzisierungen bedürften, um differenzierte Auskunft über das Befinden der Befragten während der Mitgliedschaft, zur Zeit der Trennung von der Organisation und nach Monaten bzw. Jahren nach dem Gruppenaustritt geben zu können. So jedenfalls bleibt die Frage offen, was denn genau mit Aussagen wie "Veränderungen der Arbeits-, Leistungs- und Konzentrationsfähigkeit" gemeint ist, und ob bzw. in welchem Sinne die so beschriebenen Aspekte negativ zu bewerten sind. Darüberhinaus ist zu bezweifeln, daß es sich bei den während der Loslösungsphase erlebten Erfahrungen wie Depressionen, Ängsten und Unsicherheit um isolierte "Sekten"-spezifische Phänomene handelt. Auch bei einem berufsbedingten Umzug in eine andere Stadt, Übertritt eines Kindes in eine neue Schule usw. können solche Symptome auftreten, sind also allgemein typisch für biographische

Umbruchssituationen mit Bezugsgruppenwechsel. Aus diesem Grunde würde man von Petermann gern mehr über die Begleitumstände der "Loslösung von der 'Sekte'" erfahren, und muß kritisieren, daß das soziale Umfeld der Ehemaligen zum Zeitpunkt des "Ausstiegs" inklusive deren Familiensituation nicht berücksichtigt worden ist.

Dieser Gesichtspunkt gewinnt insofern an Gewicht, als sich Petermann im Originaltext einer seiner Studien, die in dem hier zugrundegelegten Aufsatz verarbeitet werden, auf die Stellungnahmen ehemaliger Vereinigungskirchen-Mitglieder bezieht, nach denen 60% der befragten Angehörigen der Mun-Bewegung unfreiwillig aus ihrer Gruppierung gelöst wurden[320]. Auf solch einem Hintergrund gesammelte Berichte sind - so wurde oben schon dargelegt - wissenschaftlich nur bedingt verwertbar. Sie sind retrospketive, die Vergangenheit in der Gruppe gegebenenfalls nur verzerrt wiedergegebene Stellungnahmen, spiegeln die Gemütslage eines gezwungenermaßen aus seiner Gruppe Ausgeschiedenen und enthalten aufgrund des seinerzeit empfundenen elterlichen Drucks und/oder der eventuell erduldeten "Präparierung" durch einen kirchlichen "Sekten-Experten" viele Unsicherheitsfaktoren, die Petermann vollkommen ausblendet[321]. Im gleichen Zusammenhang steht die Tatsache, daß der Autor ausnahmslos Personen interviewte, die ihm über institutionalisierte Anti-"Jugendsekten"-Kräfte zugänglich gemacht wurden[322]. Selbst einige Interviews wurden von Funktionären des Bonner Dachverbandes der Elterninitiativen durchgeführt[323].

Ebenfalls 1983 referierte Müller-Küppers über eine vom Bundesfamilienministerium unterstützte Umfrage bei niedergelassenen Nervenärzten und Psychiatrischen Kliniken. Die dabei gewonnenen Ergebnisse basieren auf 435 verwertbaren Fragebögen, die der Autor zwischen dem 28. und dem 30. Juni 1980 versandt hatte. Danach wurden in einer - vom Zeitpunkt der Untersuchung zurückgerechnet - 5-Jahres-Periode 312 "Jugendsekten"-Geschädigte ambulant und 263 stationär behandelt. Die Diagnose der Schizophrenie wurde 177 mal gestellt[324].

Müller-Küppers selber sieht die Möglichkeit der Mehrfachnennung, "da Patienten sowohl ambulant, wie stationär von verschiedenen Ärzten behandelt worden sind."[325] Weiterhin ist zu betonen, daß der Befund keine eindeutige Kausalbestimmung im Sinne des Verursacherprinzips zuläßt[326]. Selbst wenn man zugesteht, daß die Mitgliedschaft in einer Neuen Spirituellen Bewegung bei entsprechenden innerpsychischen Konstellationen eine Krankheitskarriere beeinflussen kann[327], bleibt nach wie vor zweifelhaft, ob die "Sektenzugehörigkeit als solche allein den Verlauf einer psychotischen Erkrankung bedingt."[328] Gleichzeitig bleibt im Dunklen, inwieweit die von Müller-Küppers zusammengetragenen Problemfälle eventuell auf ein individuelles Fehlverhalten der jeweils Betroffenen selber zurückzuführen sind. Thomas z.B. zitiert zwei Negativberichte von ehemals TM-Praktizierenden, die einen solchen Verdacht nähren. So wich einer der Berichterstatter von der standardisierten Anweisung ab, morgens und abends nicht länger als 20 Minuten zu meditieren, indem er über einen Zeitraum von vier Wochen täglich acht Stunden Transzendentale Meditation ausübte[329], während sich der andere den "Übungen bis zu mehreren Stunden - besonders zur Nachtzeit -" hingab[330]. Abel geht sogar soweit zu behaupten, daß "**alle** bekannten Persönlichkeitsbeeinträchtigungen nicht aus der Natur der Meditation, sondern, soweit die vorliegenden Berichte als repräsentativ gelten dürfen, aus dem extremen Ausmaß herrühren, in dem Meditation praktiziert wird."[331] Ein zusätzlicher Schwachpunkt besteht in der Tatsache, daß die Zahl der behandlungsbedürftigen Personen nicht nach Gruppenzugehörigkeit aufgegliedert, den pauschalen Angaben also nicht zu entnehmen ist, ob eventuell einzelne der als "Jugendsekten" bezeichneten Organisationen auffallend häufiger als andere Fälle psychische Schädigungen zu verzeichnen haben. Daß Müller-Küppers nur mit absoluten Zahlen operiert, hat aber noch einen zweiten, viel entscheidenderen Nachteil, und er muß sich einen Vorwurf gefallen lassen, der ähnlich bereits weiter oben gegen Engstfelds Befragung von Gerichtsinstanzen vorgebracht wurde. Das von Müller-Küppers zusammengetragene Material ist nämlich vor allem dort unzulänglich ausgewertet, wo er versäumt, eine z.B. für den Zeitraum

eines Jahres zu errechnende Summe psychisch auffälliger Mitglieder Neuer Spiritueller Bewegungen zu der Zahl derjenigen Bundesbürger in Beziehung zu setzen, die sich in den zugrundegelegten 12 Monaten aufgrund vergleichbarer Symptome haben einer Behandlung unterziehen müssen, jedoch keiner alternativ-spirituellen Organisation angehörten.

Auf einen analogen Kritikpunkt zielen Argumente des Oberverwaltungsgerichts Münster, das in seinem am 18.Dezember 1985 verkündeten Urteil zum Streitfall "TM-Bewegung versus Bundesregierung" Vorwürfe des Bundesfamilienministeriums als nicht stichhaltig zurückwies, die Praxis der Transzendentalen Meditation könne zu psychischen Schäden oder zu einer Persönlichkeitszerstörung führen. Die Warnung des Ministeriums vor negativen Wirkungen der TM - so das Gericht - müsse verstanden werden, als bestehe eine an Vergleichszahlen gemessen gesteigerte Gefahrensituation für TM-praktizierende Personen[332]. Eine spekulative Rechnung, die sich auf angenommene 30000 regelmäßig Meditierende, d.h. etwa ein Drittel der insgesamt in diese Methode unterwiesene Bundesbürger bezieht, lasse den Schluß der gesteigerten Gefahrensituation nicht zu. Nach in anderem Zusammenhang stehenden Verlautbarungen der Bundesregierung bedürften nämlich jährlich 1,8 bis 2% der in Deutschland lebenden Menschen dringend psychiatrischer Behandlung. Demnach müßten sich unter den TM-Praktizierenden etwa 540 behandlungsbedürftige Personen befinden[333]. Die vorliegenden, lediglich auf Einzelfällen basierenden Belege, ergäben jedoch nicht, "daß Menschen, die sich in der TM-Bewegung engagieren oder auch nur nach der TM-Technik meditieren, tatsächlich in einer gegenüber dem durchschnittlichen Prozentsatz höheren Quote psychisch erkranken."[334] In eine ähnliche Richtung geht der auch gegen Müller-Küppers zu richtende Einwand von Klosinski, der auf die Notwendigkeit abzielt, den Anteil psychisch auffälliger "Jugendsekten"-Mitglieder mit dem Prozentsatz von psychisch auffälligen Angehörigen etablierter Religionsgemeinschaften zu vergleichen, um die These von der Gefährdung durch Neue Spirituelle Bewegungen zu verifizieren[335].

Im Gegensatz etwa zu Verlautbarungen politischer Instanzen, die in der Anfangsphase der "Jugendsekten"-Debatte trotz fehlender empirischer Beweise die Ressentiments gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen verstärkten[336], beklagte Kuner schon früh den damaligen Stand der "Sektenforschung" und relativierte die Berichte über angebliche gesundheitliche Beeinträchtigungen bei Mitgliedern Neuer Spiritueller Bewegungen auf der Basis eigener Untersuchungen. Kuner betonte seinerzeit: "Ob die `Jugendsekten´ wirklich `psychische Schädigungen´ bei ihren Mitgliedern produzieren, ist in der bisher veröffentlichten Fachliteratur weitaus strittiger als in dem durch `Experten´ und Elterninitiativen erzeugten Sekten-Image. Nur wenige Psychiater, die überwiegend der Anti-Sekten-Bewegung zuzurechnen sind, haben psychische Schädigungen diagnostiziert."[337] Die davon abweichenden Schlußfolgerungen Kuners beruhen auf Befragungen von 517 Personen, die sich auf "Kinder Gottes" (42), Angehörige der Vereinigungskirche (303), Mitglieder der Ananda-Marga-Bewegung (47) sowie einer studentischen Vergleichsgruppe (125) verteilten. Die Ergebnisse der Untersuchungen zeigen unter anderem, daß sowohl die psychischen Profile der einer Neuen Spirituellen Bewegung zuzurechnenden Individuen als auch die der vergleichend Befragten im Normalbereich lagen. Außerdem bestand - was die Zahl psychopathischer Fälle betrifft - zwischen den untersuchten alternativ-spirituellen Organisationen und der Vergleichsgruppe keine nennenswerte Differenz. Vielmehr vermutet Kuner, daß eine Langzeitmitgliedschaft in den besagten Neuen Spirituellen Bewegungen einen resozialisierenden bzw. therapeutischen Effekt hat[338].

Auch die im Rahmen der schon mehrfach zitierten "Wiener Studie" durchgeführten Tiefeninterviews und psychologischen Testverfahren ergaben keine psychopathologischen Syndrome bei den Befragungsteilnehmern. Stattdessen fanden die Autoren: "Psychisch labile Personen erfahren häufig durch den Anschluß an eine NRB <Neue Religiöse Bewegung, F.U.> eine gewisse Stabilisierung."[339] Die zum Zeitpunkt der Interviews in den Gruppen befindlichen Personen bestätigten Persönlichkeitsveränderungen durch die Zugehörigkeit, beurteilten diese ausschließlich positiv und führten ein größeres

Maß an Orientierung, Selbstsicherheit, Beziehungsfähigkeit und Ausgeglichenheit an[340]. "Auch die Ehemaligen erwähnten diese Aspekte immer wieder und sahen in der Zeit ihrer Mitgliedschaft meist eine konstruktive Phase ihres Lebens, über die sie jetzt aber hinausgewachsen sind."[341] Hinweise auf "Psychomutation" wurden von Keinem der sich aus Mitgliedern, Eltern und Freunden von Anhängern sowie ehemaligen Mitgliedern zusammengesetzten 108 Personen starken Interviewgruppe gegeben. "Auch Eltern haben immer wieder festgehalten, daß sich das Wesen ihres Kindes nicht grundlegend verändert habe."[342]

III.4.7 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Ergebnisse der vorangestellten Diskussion lassen sich wie folgt zusammenfassen: Rein quantitativ gesehen handelt es sich bei den Neuen Spirituellen Bewegungen um ein Minderheitenphänomen. Die ursprüngliche Summe von 150000 abhängigen "Jugendsekten"-Mitgliedern ist nicht aufrechtzuhalten. Das mit dem "Jugendsekten"-Klischee verbundene Bild des vollkommen im Gruppenleben aufgehende Individuums ließe sich allenfalls auf eine dreistellige, eventuell vierstellige Zahl von Angehörigen der in Rede stehenden Organisationen insgesamt, bzw. einen den "harten Kern" der jeweiligen Gruppen repräsentierenden Kreis übertragen.

Ob - wie immer behauptet wird - von den Neuen Spirituellen Bewegungen qualitative Gefahrenmomente ausgehen, ist höchst umstritten und erscheint auf dem Hintergrund der oben wiedergegebenen Forschungssituation mehr als zweifelhaft. Studien, die vom selbstformulierten Anspruch her die bekannten Vorwürfe gegenüber "Jugendsekten" belegen wollen, sind - was Untersuchungsanordnung, empirische Basis und Datenauswertung betrifft - mangelhaft und haben unter verschiedenen Aspekten Widerspruch hinnehmen müssen. Darüberhinaus stellen von herrschenden Inhaltstrends abweichende Forschungsergebnisse die Angemessenheit der üblichen Anschuldigungen in Frage.

In einem Satz: Zwischen dem Negativ-Image, das Neue Spirituelle Bewegungen in der Bundesrepublik genießen und der tatsächlichen Beweislast besteht eine erhebliche, die massiven Vorwürfe in keiner Weise rechtfertigende Diskrepanz.

III.5 Thesen zu den der "Jugendsekten"-Debatte zugundeliegenden Interessen

Die Frage, warum trotz fehlender Belege das von Kirchenvertretern entworfene Zerrbild der "Jugendsekte" so vorbehaltlos auf Neue Spirituelle Bewegungen übertragen und öffentlich aufgegriffen wurde, hat einen doppelten Horizont. Sie zielt erstens auf die im Zusammenhang mit der Ausbreitung des "Jugendsekten"-Mythos wirksam werdenden Mechanismen in der Bevölkerung ab und will zweitens die Gründe aufspüren, die "Sekten-Experten" und andere theologisch geschulte Fachleute jahrelang veranlasste, über den empirischen Forschungsstand hinweg so folgenschwere Anschuldigungen gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen zu erheben. Aspekte, die die erste der beiden Teilfragen betreffen, wurden an verschiedenen Stellen der vorliegenden Arbeit bereits diskutiert[343] und werden weiter unten ergänzt. Die zweite Teilfrage spielt ein Stück weit ebenfalls auf jene Vorgehensweisen an und soll soweit beantwortet werden, wie es für die hier anstehende Problematik notwendig erscheint.

Zunächst ist wichtig, daß moralische Unternehmer im Zusammenhang mit ihren Stigmatisierungsbemühungen gern an Werte appellieren, von denen sie annehmen, daß sie von der Bevölkerungsmehrheit geteilt werden. Auf diese Weise sichern sich die Initiatoren einer Devianzdefinition die größtmögliche Unterstützung in der Öffentlichkeit. Gleichzeitig erscheint es, als träten sie im Namen der Gesamtbevölkerung und nicht aufgrund partieller, in ihrer allgemeinen Bedeutung relativierbarer Anliegen gegen die Abweichung an[344]. Auf eben diesen theoretischen Beinen steht die im folgenden als erkenntnisstrukturierendes Prinzip fungierende These, die Sorge um insbesondere jugendgefährdende Machenschaften Neuer Spiritueller

Maß an Orientierung, Selbstsicherheit, Beziehungsfähigkeit und Ausgeglichenheit an[340]. "Auch die Ehemaligen erwähnten diese Aspekte immer wieder und sahen in der Zeit ihrer Mitgliedschaft meist eine konstruktive Phase ihres Lebens, über die sie jetzt aber hinausgewachsen sind."[341] Hinweise auf "Psychomutation" wurden von Keinem der sich aus Mitgliedern, Eltern und Freunden von Anhängern sowie ehemaligen Mitgliedern zusammengesetzten 108 Personen starken Interviewgruppe gegeben. "Auch Eltern haben immer wieder festgehalten, daß sich das Wesen ihres Kindes nicht grundlegend verändert habe."[342]

III.4.7 Zusammenfassung der Ergebnisse

Die Ergebnisse der vorangestellten Diskussion lassen sich wie folgt zusammenfassen: Rein quantitativ gesehen handelt es sich bei den Neuen Spirituellen Bewegungen um ein Minderheitenphänomen. Die ursprüngliche Summe von 150000 abhängigen "Jugendsekten"-Mitgliedern ist nicht aufrechtzuhalten. Das mit dem "Jugendsekten"-Klischee verbundene Bild des vollkommen im Gruppenleben aufgehende Individuums ließe sich allenfalls auf eine dreistellige, eventuell vierstellige Zahl von Angehörigen der in Rede stehenden Organisationen insgesamt, bzw. einen den "harten Kern" der jeweiligen Gruppen repräsentierenden Kreis übertragen.

Ob - wie immer behauptet wird - von den Neuen Spirituellen Bewegungen qualitative Gefahrenmomente ausgehen, ist höchst umstritten und erscheint auf dem Hintergrund der oben wiedergegebenen Forschungssituation mehr als zweifelhaft. Studien, die vom selbstformulierten Anspruch her die bekannten Vorwürfe gegenüber "Jugendsekten" belegen wollen, sind - was Untersuchungsanordnung, empirische Basis und Datenauswertung betrifft - mangelhaft und haben unter verschiedenen Aspekten Widerspruch hinnehmen müssen. Darüberhinaus stellen von herrschenden Inhaltstrends abweichende Forschungsergebnisse die Angemessenheit der üblichen Anschuldigungen in Frage.

In einem Satz: Zwischen dem Negativ-Image, das Neue Spirituelle Bewegungen in der Bundesrepublik genießen und der tatsächlichen Beweislast besteht eine erhebliche, die massiven Vorwürfe in keiner Weise rechtfertigende Diskrepanz.

III.5 Thesen zu den der "Jugendsekten"-Debatte zugundeliegenden Interessen

Die Frage, warum trotz fehlender Belege das von Kirchenvertretern entworfene Zerrbild der "Jugendsekte" so vorbehaltlos auf Neue Spirituelle Bewegungen übertragen und öffentlich aufgegriffen wurde, hat einen doppelten Horizont. Sie zielt erstens auf die im Zusammenhang mit der Ausbreitung des "Jugendsekten"-Mythos wirksam werdenden Mechanismen in der Bevölkerung ab und will zweitens die Gründe aufspüren, die "Sekten-Experten" und andere theologisch geschulte Fachleute jahrelang veranlasste, über den empirischen Forschungsstand hinweg so folgenschwere Anschuldigungen gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen zu erheben. Aspekte, die die erste der beiden Teilfragen betreffen, wurden an verschiedenen Stellen der vorliegenden Arbeit bereits diskutiert[343] und werden weiter unten ergänzt. Die zweite Teilfrage spielt ein Stück weit ebenfalls auf jene Vorgehensweisen an und soll soweit beantwortet werden, wie es für die hier anstehende Problematik notwendig erscheint.

Zunächst ist wichtig, daß moralische Unternehmer im Zusammenhang mit ihren Stigmatisierungsbemühungen gern an Werte appellieren, von denen sie annehmen, daß sie von der Bevölkerungsmehrheit geteilt werden. Auf diese Weise sichern sich die Initiatoren einer Devianzdefinition die größtmögliche Unterstützung in der Öffentlichkeit. Gleichzeitig erscheint es, als träten sie im Namen der Gesamtbevölkerung und nicht aufgrund partieller, in ihrer allgemeinen Bedeutung relativierbarer Anliegen gegen die Abweichung an[344]. Auf eben diesen theoretischen Beinen steht die im folgenden als erkenntnisstrukturierendes Prinzip fungierende These, die Sorge um insbesondere jugendgefährdende Machenschaften Neuer Spiritueller

Bewegungen werde von den moralischen Unternehmern über Gebühr strapaziert, um einerseits mit dem Versuch Erfolg zu haben, die alternativ-spirituelle Szene als einen Verbund skrupelloser "Jugendsekten" erscheinen zu lassen und andererseits von den eigentlich ursächlichen Interessen an der Anti-"Jugendsekten"-Kampagne abzulenken. Damit ist nicht gesagt, daß seelsorgerische Ambitionen für die "Sekten-Beauftragten" und andere die "Jugendsekten"-Debatte vorantreibende Theologen gänzlich ohne Belang wären. Sie dürften aber - daß wird zumindest für diejenigen unterstellt, deren Beruf es teilweise schon seit Ende der 60er Jahre ist, die "Szene" genauestens zu beobachten und den aktuellen Forschungsstand bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen nachzuvollziehen - bei weitem nicht den Stellenwert besitzen, den sie nach außen hin proklamieren.

III.5.1 Die Säkularisierungsproblematik als analytischer Ausgangspunkt

Sowohl die Kluft zwischen den verbreiteten Verdachtsmomenten gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen und den Ergebnissen diesbezüglicher Studien als auch die Schlußfolgerung, daß die Hartnäckigkeit, mit der insbesondere kirchlich Beauftragte alternativ-spirituelle Organisationen pauschal beschuldigen, Methode ist und nicht Ausdruck einer für "Sekten-**Fachleute**" ungebührlichen Unkenntnis des empirischen Forschungsstandes, fordert dazu auf, die für die "Jugendsekten"-Debatte ursächlichen Interessen ausfindig zu machen. Aus wettbewerbsstrategischen Überlegungen erwachsende, sowie in anthropologisch-sozialpsychologischen Konstellationen begründete Ambitionen sind - so wird behauptet - in diesem Zusammenhang von besonderer Wichtigkeit und dürften aus dem Blickwinkel konfessioneller Fachleute betrachtet in ihrer Bedeutung über seelsorgerischen Anliegen stehen.

Auf beide im folgenden Aufmerksamkeit beanspruchende Aspekte ist Berger im Rahmen seiner Überlegungen zur Säkularisierungsproblematik eingegangen. Sie stehen in einem inhaltlichen Zusammenhang mit allgemein-soziologischen Gedankengängen, die in Anlehnung an das

von Berger und Luckmann stammende Werk: "Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit" unter dem Gliederungspunkt II.3.2.2 nachgezeichnet wurden und beim Leser als bekannt vorausgesetzt werden können.

III.5.2 Die Säkularisierungsproblematik und christliche Kirchen

Vereinfacht ausgedrückt bezeichnet der Begriff der Säkularisierung den Prozeß, in dessen Verlauf überlieferte und allgemein als plausibel akzeptierte religiöse Deutungsmuster an Überzeugungskraft verlieren. Orientierte sich der prämoderne Mensch noch an einem über Generationen hinweg wie selbstverständlich weitergereichten, bzw. von einer unangefochtenen Sinnstiftungsagentur verwalteten System religiöser Weltdeutung, sind die Bedingungen in der Gesellschaft von heute anders. Vieles von der ehemals gepflegten Tradition ist in Vergessenheit geraten oder schon deshalb von Plausibilitätsschwund bedroht, weil sich nun mehrere miteinander konkurrierende Angebote der Daseinsinterpretation um die Gunst potentieller "Kunden" bewerben und sich wechselseitig in ihrem jeweiligen Geltungsanspruch relativieren.

Aus der Sicht der ehemals eine Monopolstellung genießenden Großkirchen besteht deshalb das "Grundproblem <...> darin, in einer Umwelt zu überdauern, die ihre Definitionen von Wirklichkeit nicht mehr als gesichert hinnimmt."[345] Dem Verlust der dominanten Position, den die Kirchen zu beklagen haben, entspricht die Notwendigkeit, sich in einer weltanschaulich vielfältigen Situation den Anforderungen des freien Wettbewebs zu stellen und jeweils lediglich als ein mit anderen wetteifernder Anbieter des "Konsumgegenstands" Religion aufzutreten. In Bergers Worten: "Die pluralistische Situation ist in erster Linie eine **Marktlage.** Die religiösen Institutionen sind `Werbeagenturen´, und die Religion selbst zum `Gebrauchsgut´ geworden. Die Logik der Marktwirtschaft beherrscht auf diese Weise weite Bereiche des religiösen Handelns."[346]

III.5.3 Zum Autoritäts- und Kompetenzverlust der Kirchen im Kontext der gegenwärtigen weltanschaulich-pluralistischen Situation

Unter diesen Vorausetzungen lassen sich die auf seiten der kirchlichen "Sekten-Experten" zu beobachtenden Reaktionen gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen als marktstrategische Maßnahmen begreifen, durch die Mitbewerber um Anteile auf dem `freien Markt´ der Weltanschauungen in ihrer Position empfindlich geschwächt werden sollen. Wie der Arbeitskreis eines deutschen Bistums bereits 1976 im Rahmen einer Untersuchung über die Vereinigungskirche aus heutiger Sicht repräsentativ für die gesamte "Szene" feststellte, ist das "Jugendsekten"-Problem nicht quantitativer Natur, sondern besteht darin, "daß durch die Sekte<n> eine bestimmte - im ganzen positiv zu beurteilende - Schicht von <...> Menschen angesprochen wird, die anzusprechen der Kirche offenbar nicht mehr gelingt."[347] Es ist demnach der von Neuen Spirituellen Bewegungen sichtbar repräsentierte "Einbruch <...> in unsere religiöse Landschaft"[348] und die damit verbundene Signalwirkung einer zu herrschenden Formen des großkirchlich orientierten bzw. mehr oder weniger säkularisierten Lebens bestehenden Alternative, die den Kirchen zu denken gibt. Dabei stehen weniger die Mitglieder christlicher Kerngemeinden in der Gefahr, ihrem Glauben und damit der ihr Schutz bietenden Institution untreu zu werden. Vielmehr ist aus dem Blickwinkel der Kirchen zu befürchten, daß die Neuen Spirituellen Bewegungen für eine von Aichelin so genannte "große graue Zone" Anziehungskraft entfalten könnten, - für ein Terrain, in der sich all diejenigen wiederfinden, die sich aufgrund eines inneren Abwanderungsprozesses von den ehemals dominanten religiösen Inhalten und Praktiken distanziert haben.

Charakteristisch für diese zahlenmäßig bedeutende "Grauzone" ist die Tatsache, daß sie sich nicht mehr auf ein explizit christliches Zeugnis festlegen läßt, sondern nur noch auf ein diffuses Minimalbekenntnis, nach dem es jenseits der Alltagswirklichkeit "irgend etwas Höheres" geben muß[349]. Folgt man dem von Luckmann vertretenen Individualisierungskonzept, dann findet dieser Restsinn für

Transzendenz Ausdruck in einer "privatisierten Religiosität" mit einem - wie Fürstenberg erweiternd feststellt - gelegentlichen Hang zum weltanschaulichen "Vagabundismus", dessen "Erscheinungsformen vom modernen Aberglauben als typischem Verfallsprodukt bis zu privaten Mythenbildungen als Ausdruck schöpferischer Einzelleistungen reichen."[350]

In solch einer Einstellung sind die Betreffenden selbstverständlich auch offen für Angebote, die ihnen von Neuen Spirituellen Bewegungen unterbreitet werden. Indem sich letztere als Organisationen mit eindeutig auf Sinn bezogenem Verwertungsprofil präsentieren, erscheinen die von ihnen feilgebotenen Waren unter wettbewerbsstrategischen Gesichtspunkten jenen der Kirchen überlegen. Die Kirche wiederum, die ihre Prioritäten unter Vernachlässigung des "Lehrens" allgemeinverbindlicher Weltdeutung zugunsten des karitativen Bereichs verlagert haben[351], müssen feststellen, daß Neue Spirituelle Bewegungen in die preisgegebene Marktlücke drängen[352] und sich mit einer "oft übersteigerten Selbstsicherheit" und mit "dogmatischen wie moralischen Absolutheitsansprüche<n>"[353] des traditionell ausschließlich den Großkirchen vorbehaltenen Klientels annehmen[354].

Aber nicht nur das wachsende Unvermögen, **kognitive** Inhalte mit dem früher gewohnten Erfolg "abzusetzen", charakterisiert die insgesamt geschwächte Position der Kirchen innerhalb der beschriebenen Situation. Auch die Vernachlässigung der Dimension der spirituellen **Erfahrung**, die sich häufig nur noch über eine routinisierte Gebetspraxis konstituiert ist Ursache dafür, "daß die religiöse Suche zahlreicher Menschen gleichgültig und ohne Erwartungen an den Kirchentüren vorüberbeigegangen ist"[355]. In diesem Sinne schreibt z.B. Bischofberger: "Der Hinweis, es sei nicht nötig, nach Asien zu gehen oder gar zu den `Jugendreligionen´, da auch das Christentum einen großen Reichtum an mystischer Erfahrung aufweise, mag stimmen, kann aber kaum eine Entschuldigung sein. Wer kennt sie und wer hat versucht, sie jungen Menschen von heute nahezubringen?"[356]

Und mit Blick auf die von den neuen Spirituellen Bewegungen repräsentierte Renaissance der Innerlichkeit fügt er hinzu: "Diese Wiederentdeckung ist schwerlich den Theologen zuzuschreiben. Erst in neuester Zeit ist man sich der Kopflastigkeit und Intellektualisierung in den Gottesdiensten bewußt geworden"[357].

III.5.4 Die Negativattribuierung Neuer Spiritueller Bewegungen als Reaktion der Kirchen auf die von ihnen erlebte Problemsituation

In dieser Lage, in der die Kirchen zunächst interne Mängel beheben müssen, um das von ihnen jeweils vertretene Angebot den veränderten, in dieser Qualität lange Zeit nicht wahrgenommenen Verhältnissen anzupassen und von innen heraus konkurrenzfähig zu sein, bleibt - da das eigene, auf dem "Markt" präsentierte Konsumgut nicht positiv bestimmbar ist - zunächst nur die Strategie, die Marktalternativen über eine Negativattribuierung zu verdrängen[358]. Die Dramatisierung und Generalisierung einzelner unsympathischer, wenn nicht gar spektakulärer Vorfälle, die aus dieser und jener Gruppe an die Öffentlichkeit drangen, erwies sich dabei als ein geeignetes Mittel, dem Image der gesamten alternativ-spirituellen Szene nachhaltig Schaden zuzufügen.

Das aus der Sicht der Kirchen betrachtet positive Ergebnis dieser Negativattribuierung besteht darin, daß das verfaßte Christentum über die Etablierung der "Jugendsekten"-Kategorie eine Aufwertung und Stabilisierung erfährt[359]. Das mit der gesamten alternativ-spirituellen Szene assoziierte Stigma erfüllt nämlich einerseits die Aufgabe einer Grenzziehung zwischen gesellschaftlich akzeptierten und mißbilligten Formen der Spiritualität. Die neuerdings zu beobachtende positive Besetzung der Kirchentage und die besondere Aufmerksamkeit, der im Rahmen dieser Veranstaltungen der Jugend zuteil wird, sind auf diesem Hintergrund zu sehen. Wenn beispielsweise ganze Schulklassen auf den Weg zu solch einem Großereignis geschickt werden, geschieht das aus der pädagogischen Intention heraus, die - wie die Existenz der in ihrer Wirkung von

einem Laien kaum einschätzbaren Neuen Spirituellen Bewegungen ja belegt - **offene** religiöse Frage der Gegenwart in kalkulierbare Antworten zu überführen; Antworten, die sich mit dem staatlichen Bildungsauftrag decken, in bezug auf die herrschenden Verhältnisse loyale Gesellschaftsmitglieder heranreifen zu lassen. Andererseits werden diejenigen, für die ohnehin kein Zweifel an der Ausschließlichkeit der christlichen Lehre und dem Primat ihrer Kirche besteht, mit Blick auf das "Jugendsekten"-Etikett in der Gewißheit bestärkt, auf dem richtigen Wege zu sein und möglicherweise ermutigt, in dieser Zeit der Irrungen näher zusammenzurücken und die von ihnen mitgetragene Heilsbotschaft stärker als bisher nach außen zu transportieren. Schließlich - und auch dieser Aspekt gewinnt aus der "Markt"-Perspektive betrachtet Konturen - wächst parallel zu der in der Bevölkerung langsam zunehmenden Sorge über "Jugendsekten" und dem stetig größer werdenden Bedürfnis nach entweder präventiver Aufklärung oder Beratung, der theologische Einfluß des konfessionellen "Sekten-Beauftragten" und anderer im gleichen Sinne tätigen Kirchenfunktionäre[360].

III.5.5 Die Negativattribuierung Neuer Spiritueller Bewegungen als Reaktion der Theologen auf die von ihnen persönlich erlebte Problemlage

Mit den wettbewerbsstrategischen Ambitionen wurden die wesentlichen für die Eröffnung und Perpetuierung der "Jugendsekten"-Debatte konstitutiven Interessen benannt. Daneben muß allerdings noch ein zweiter, der Kampagne gegen Neue Spirituelle Bewegungen zugrundeliegender Motivationsstrang bedacht werden. Die bisherige Erörterung war insofern einseitig, als erstens hauptsächlich die sozio-strukturellen Auswirkungen des Säkularisierungsprozesses betrachtet wurden und zweitens Theologen vorrangig als Funktionäre ihrer Kirche und weniger als gläubige Christen in den Blick gerieten. Die Begleiterscheinungen der Säkularisierung sind nach Berger allerdings nur dann analytisch umfassend nachvollzogen, wenn auch die sozialpsychologischen Komponenten dieses Phänomens und damit

jene Faktoren angemessen beleuchtet sind, die unmittelbar die subjektiven Überzeugungen der Menschen berühren.

Berger macht sich anthropologische Erkenntnisse zu eigen, nach denen der Mensch als instinktreduziertes und von daher schutzbedürftiges Mängelwesen auf ein System kognitiver Orientierungsmaßstäbe und normativer Vorschriften angewiesen ist. Religion mit ihrer Funktion der Daseinsinterpretation und Fixierung lebensweltlich bedeutsamer Verhaltensanweisungen spielt in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle. Ihre sinnstiftende und verhaltensregulative Kompetenz entfaltet sie in dem Maße, wie Gesellschaftsmitglieder die betreffenden Glaubenssätze und Wertmaximen als subjektive Gewißheiten übernehmen.

Wie bereits im Zusammenhang mit der Behandlung des Marktmodells angedeutet, sieht sich das Individuum von heute diesbezüglich allerdings vor Probleme gestellt. Der weltanschauliche Pluralismus verhindert nämlich, daß ehemals wie selbstverständlich über Generationen hinweg tradierte und von den Heranwachsenden internalisierte religiöse Deutungsmuster in der gleichen Weise unhinterfragt und nahezu unumstößlich in die subjektive Binnenwelt des Einzelnen eingehen. Die Verpflichtung gegenüber einem bestimmten System der Daseinsinterpretation ist jetzt nur noch das Resultat einer individuellen und von außen prinzipiell anfechtbaren Wahl[361], und nicht mehr - wie früher - ein affirmatives, gewissermaßen aus sich selbst heraus legitimiertes Sicheinlassen auf etwas, was alle anderen Zeitgenossen im überschaubaren Umkreis ebenfalls für wahr halten. Der einst so homogene, in sich gefestigte und auf der Basis der von Berger zugrundegelegten Prämissen in dieser Qualität so bedeutsame soziale Bezugsrahmen ist gesprengt.

Um die - wenn man die Bergerschen Überlegungen auf die Spitze treibt - lebensnotwendige Orientierungsfunktion des individuell gewählten Systems der Daseinsinterpretation zu sichern, oder anders formuliert: um anthropologische Bedrohungsmomente angesichts der

bestehenden Alternativen und dem latenten Zweifel an der Angemessenheit der getroffenen Entscheidung für eine der divergenten Weltanschauungen zu meistern, steht im Bedarfsfall unter anderem die Strategie der "Nihilierung" bereit. Diese Methode besteht im wesentlichen darin, den mit den eigenen Deutungsmustern konkurrierenden Sinnentwürfen von vornherein Minderwertigkeit zu unterstellen und damit zu leugnen, die Konkurrenzmodelle repräsentierten eine ernstzunehmende Herausforderung[362].

Auf diesem Hintergrund darf die Vermutung angestellt werden, daß der in Kirchenkreisen zu beobachtende Anti-"Jugendsekten"-Aktivismus auch eine Reaktion auf die von den betroffenen Theologen persönlich empfundene und durch die Konfrontation mit Neuen Spirituellen Bewegungen aktuell gewordene psychosoziale Orientierungsproblematik der Gegenwart ist. Die Kampagne gegen die Neuen Spirituellen Bewegungen erfüllt dann aus der Sicht der kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten nicht nur die Funktion, die "gewöhnlichen" Christen über die Nihilierung der alternativ-spirituellen Herausforderung abzuschirmen, sondern auch die Aufgabe, den eigenen Glauben zu stablisieren. Wenn z.B. der evangelische "Sekten-Fachmann" von Berlin, Gandow, den von den christlichen Gemeinden erfahrenen Druck beklagt, der in der gegenwärtig multireligiösen Situation seiner Stadt und ihren "vielen Göttern" von einigen hundert religiösen Gemeinschaften neben den großen Kirchen ausgeübt werde, dann ist der zitierte Theologe selber in diesen Gesamtzusammenhang mit einbezogen[363]. Als Mensch, der sein Leben in den Dienst des Christentums gestellt hat und gleichzeitig aus beruflichen Gründen verpflichtet ist, die ganze Palette weltanschaulicher Alternativangebote zu registrieren, könnten sich ihm im Vergleich mit dem Typus des "normalen Kirchgängers" eventuell sogar tiefergehende Fragen nach der Plausibilität der religiösen Inhalte stellen, die ihn selbst in seinem Dasein leiten.

Vielleicht liegt darin ein gewisser Erklärungswert für die Tatsache, daß gerade die "Sekten-Experten" in ihren Darstellungen zu

so drastischen Stilmitteln greifen und auch vom Wortgebrauch her eine Extremposition innerhalb der Gesamtdebatte um Neue Spirituelle Bewegungen einnehmen[364)].

III.6 Zu den Strategien der Initiatoren des "Jugendsekten"-Konstrukts

Ein abschließender Schritt in Richtung auf Einlösung der dieser Arbeit vorgegebenen Intention besteht in dem Nachweis von Strategien, die von konfessionellen "Sekten-Experten" und anderen Kirchenvertretern herangezogen werden, um dem "Jugendsekten"-Konstrukt zu allgemeiner Anerkennung zu verhelfen und bis auf weiteres einen Platz im öffentlichen Bewußtsein zu sichern. Die Ausführungen zu eben diesem Punkt verstehen sich als Konkretisierung der unter Gliederungspunkt II.3.1.3 zusammengetragenen theoretischen Gedanken, gehen in manchem jedoch über diese hinaus. An der besagten Stelle war mit Blick auf moralische Unternehmer unter anderem von der für sie bestehenden Notwendigkeit die Rede, simultan auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen aktiv zu werden. Nur wenn sowohl breite Bevölkerungsschichten, als auch Wissenschaftler und Politiker von der Dringlichkeit einer Normetablierung oder Normanwendung überzeugt sind, bzw. diese unterstützen, ist die legitimatorische und pragmatische Basis für die Durchsetzung einer Regel gelegt und besteht gegebenenfalls sogar Aussicht auf offizielle Formalisierung des aufgestellten Verhaltensmaßstabes.

Die drei genannten, idealtypisch getrennten und der Gliederung des ersten Kapitels dieser Arbeit zugrundegelegten Ebenen der Öffentlichkeit, der Wissenschaft und der Politik sind aus heuristischen Gründen auch hier wieder auseinanderzuhalten. Analytisch voneinander geschieden, erleichtern sie die Systematisierung der auf das strategische Vorgehen der Initiatoren und Verfechter des "Jugendsekten"-Konstrukts bezogenen Gedankengänge. Die dabei als wesentlich hervortretenden Aspekte sind in der folgenden Graphik überblickartig zusammengefaßt:

Inhaltsprofil des "Jugendsekten"-Konstrukts	Institutionalisierung der Anti-"Jugendsekten"-Front	Konsolidierung einer gesamtkirchlichen Anti-"Jugendsekten"-Position

Vorbereitende Maßnahmen

Zielgruppe	*Kernziel*	*Strategie*	*Medium*
Öffentlichkeit	Etablierung des "Jugendsekten"-Konstrukts im Alltagsbewußtsein	Informationsstreuung durch Propaganda und Beratung	Presse Multiplikatoren Elterninitiativen Standardliteratur
Wissenschaftler	Etablierung erkenntnisleitender Fragestellungen	Protektion des Anti-"Cult"-Paradigmas	Fachtagungen Fachliteratur Elterninitiativen
Politiker	Initiierung konkreter Maßnahmen gegenüber "Jugendsekten"	Direkte und indirekte Intervention	Expertengremien Elterninitiativen

Unterstützende Maßnahmen

Konstruktmodifikation	Internationalisierung der Anti-"Jugendsekten"-Front	Ausgrenzung der Neuen Spirituellen Bewegungen

Die Aufmerksamkeit gilt zunächst dem in der Mitte befindlichen Kasten mit seinen 12 Analyse-Feldern. Als erstes gibt diese Aufgliederung den Blick frei für aufeinander abgestimmte Teilziele, die sich wechselseitig ergänzend zum übergreifenden Anliegen der moralischen Unternehmer zusammenfügen. Auf die hier zu behandelnde Problematik übertragen bedeutet dies: Die Negativ-Chiffre "Jugendsekten" entfaltet ihr verhaltenssteuerndes Potential in dem von "Sekten-Experten" und anderen Kirchenvertretern angestrebten Umfang, wenn das "Jugendsekten"-Konstrukt erstens zum Bestandteil des Alltagsbewußtseins eines bundesdeutschen "Normalbürgers" geworden ist, zweitens die Wahrnehmung der am Phänomen Neuer Spiritueller Bewegungen arbeitenden Forscher determiniert sowie deren

entsprechende Theoriebildungsprozesse beeinflußt und drittens Politiker über Verlautbarungen oder konkrete Bemühungen um einschlägige Maßnahmen ein Engagement bezüglich der in Rede stehenden Gruppierungen zu erkennen geben. Als zweiter sich aus der idealtypischen Diskriminierung zwischen Öffentlichkeit, Wissenschaft und Politik ergebender Gesichtspunkt ist festzuhalten, daß die von den moralischen Unternehmern gewählten, im Dienst der angesprochenen Teilziele stehenden Strategien den auf der jeweiligen Ebene herrschenden Regeln entsprechen müssen. Gleiches - und das wäre die dritte Schlußfolgerung, die sich aus der dreigliederigen Unterteilung ziehen läßt - gilt auch für die einzelnen Medien, mit Hilfe derer die gewählten Strategien Wirksamkeit entfalten können. In diesem Sinne erscheinen z.B. propagandistische Maßnahmen, wie Pressemitteilungen, die Veröffentlichung einschlägiger Literaturbeiträge oder agitatorische Veranstaltungen sowie das Angebot, sich bei Elterninitiativen oder eigens dafür ausgebildeten Fachleuten über Neue Spirituelle Bewegungen zu informieren, als geeignete Verfahren, um tendenziöses "Wissen" in der Öffentlichkeit zu verbreiten. Von Elternvertretern organisierte Fachtagungen, in deren Rahmen der amerikanischen Anti-"Cult"-Bewegung zuzurechnende Psychiater als Sprecher präsentiert werden, um dem defizitären Forschungsstand hierzulande Impulse zu verleihen, sowie die Publikationen der bei solchen Symposien gewonnenen Erkenntnisse, sind bewährte, in der Absicht gewählte Vorgehensweisen, die wissenschaftliche Diskussionsebene den moralisch-unternehmerischen Interessen gemäß zu beeinflussen. Die Mitarbeit in Expertengremien schließlich, die sich aus Regierungsvertretern, konfessionellen "Sekten-Beauftragten" sowie betroffenen Eltern zusammensetzen und sich mit der "Jugendsekten"-Frage befassen, eröffnet den kirchlichen Funktionären die Möglichkeit der Intervention auf politischer Ebene.

Die mit "Vorbereitende Maßnahmen" betitelte Rubrik im oberen Teil der Graphik bezeichnet die von den moralischen Unternehmern ins Rollen gebrachten strategischen Grundbausteine. Sie sind zeitlich noch vor den Aktivitäten angesiedelt, die im 12 Felder-Schema

bildlich festgehaltenen sind. Die Sparte ist dreifach gegliedert und soll deutlich machen, daß a) das auf Neue Spirituelle Bewegungen zu übertragende "Jugendsekten"-Konstrukt inhaltlich ausgestaltet und b) eine aus Kreisen betroffener Eltern und Personen des öffentlichen Lebens rekrutierte Anti-"Jugendsekten"-Front aufgebaut werden muß, sowie c) "Sekten-Experten" und andere schon frühzeitig auf Konfrontationskurs zu den besagten Gruppen gegangene Theologen auf breite Unterstützung aus den eigenen Reihen - oder besser: ihrer Kirche insgesamt - angewiesen sind, um bei weiterführenden Schritten gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen den gewünschten Erfolg zu haben. Betont werden muß dabei, daß der erstgenannte Gesichtspunkt logisch und zeitlich allen weiteren Maßnahmen vorgeordnet ist, während die mit b) und c) bezeichneten Aspekte in diesem Sinne nicht eindeutig determiniert sind.

Mit den Gesichtspunkten "Konstruktmodifikation", "Internationalisierung der Anti-`Jugendsekten´-Front" und "Ausgrenzung neuer Spiritueller Bewegungen" sind sogenannte "unterstützende Maßnahmen" benannt. Sie sind im Schema unterhalb des 12-Felder-Rasters aufgelistet. "Konstruktmodifikation" meint erstens die Anpassung der denotativen Aspekte des "Jugendsekten"-Terminus an das von vorurteilsfreier Forschung im Laufe der Debatte zunehmend nuancierter gezeichnete Bild von Neuen Spirituellen Bewegungen unter Beibehaltung des ingesamt negativen konnotativen Gehaltes dieses Begriffs, zweitens die Erweiterung des ursprünglich auf fünf, dann auf sechs, später auf acht alternativ-spirituelle Organsationen gemünzten Negativ-Images durch Einbeziehung anderer, vorher nicht als "Jugendsekten" apostrophierter Gruppen, und drittens die Dramatisierung des "Jugendsekten"-Phänomens durch die Behauptung, das Ausbleiben erwarteter spektakulärer Vorfälle innerhalb Neuer Spiritueller Bewegungen sei einer subtileren und deshalb letztendlich noch gefährlicheren Vorgehensweise der besagten Gruppen zuzuschreiben. Mit dem Stichwort "Internationalisierung der Anti-`Jugendsekten´-Front" sind die Bemühungen der in verschiedenen Ländern gegen Neue Spirituelle Bewegungen auftretenden Kräfte umschrieben, stärker zusammenzuarbeiten, Erfolgsmeldungen und nachahmenswerte Methoden

im Kampf gegen "Cults" auszutauschen und sozusagen eine zumindest die westliche Hemisphäre umfassende "Jugendsekten"-feindliche Plausibilitätsstruktur aufzubauen. Eine weitere "unterstützende Maßnahme" bildet schließlich die Ausgrenzung von Vertretern Neuer Spiritueller Bewegungen aus der "Jugendsekten"-Diskussion. Diese Widerspruch-minimierende Technik ist dem Leser schon aus anderen, weiter oben behandelten Zusammenhängen[365)] bekannt, muß jedoch auch in dem hier angesprochenen Kontext Erwähnung finden.

III.6.1 Vorbereitende Maßnahmen

III.6.1.1 Die inhaltliche Ausgestaltung des "Jugendsekten"-Konstrukts

Wenn man dem eben entworfenen heuristischen Leitfaden folgt, steht am Anfang einer Kette ineinandergreifender moralisch-unternehmerischer Strategien die inhaltliche Ausgestaltung des auf Neue Spirituelle Bewegungen zu übertragenen Etiketts. Die Eingangsfrage, die sich die Initiatoren der Auseinandersetzung um die besagten Gruppen zu Beginn ihrer Aktion stellen müssen, bezieht sich auf das substantielle Profil ihrer gesellschaftlich zu etablierenden Abweichungsdefinition und könnte - noch unspezifiziert - lauten: Wie muß das Devianzkonstrukt beschaffen sein, damit es den eigenen Interessen gemäße Langzeitwirkungen bei einem relevanten Publikum erzielt? Oder noch abstrakter: Wie haben wir, die **Sender** eines **Kommunikationsmediums**, den zu übermittelnden Inhalt zu konzipieren, damit dieser den **Empfänger** in seiner Lebenswelt erreicht und bei ihm zu den von uns gewünschten Verhaltenskonsequenzen führt? Aus diesem Bild des Kommunikationsdreiecks lassen sich für die als moralische Unternehmer auftretenden Kirchenvertreter bestimmte Konstruktionsvorgaben der zu entwerfenden Definition abweichender Spiritualität ableiten. Diese sind zunächst auf allgemeinem Niveau zu benennen und anschließend mit Blick auf das "Jugendsekten"-Konstrukt zu konkretisieren.

Direkt im **Medium** gründende Vorgaben für das Devianzkonstrukt wurden weiter oben schon behandelt, als es um die Techniken ging, auf die moralische Unternehmer in der Absicht zurückgreifen, eine zu bekämpfende Konkurrenzpartei in deren gesellschaftlichem Ansehen zu schädigen[366)]. Von den insgesamt sechs der diesbezüglich von Garfinkel eingebrachten und im zweiten Kapitel dieser Arbeit genannten "degradation ceremonies" lassen sich die folgenden fünf unmittelbar auf den Inhalt einer Abweichungsdefinition beziehen. Letztere sollte erstens implizite Informationen über die außergewöhnliche Qualität des zu etikettierenden Handlungsmusters enthalten, zweitens suggerieren, es handele sich bei diesem außergeöhnlichen Handlungsmuster um minderwertiges Verhalten, drittens den Eindruck vermitteln, das als abweichend auszugrenzende Phänomen verstoße gegen von der Bevölkerungsmehrheit geteilte Werte, viertens an die Vorstellung gekoppelt sein, die Abweichung stelle ein die Gesamtgesellschaft bis auf weiteres beschäftigendes und auch quantitativ beachtenswertes Problem dar, und fünftens als negatives Pendant zu einer positiv besetzten Handlungsalternative erscheinen[367)].

Bezüglich der die Abweichungsdefinition inhaltlich beeinflussenden Momente auf seiten des **Empfängers** ist ein Tatbestand festzuhalten, den Berger im Hinblick auf die sozialpsychologischen Implikationen des Säkularisierungsprozesses als "Ortswechsel" der Religion im Bewußtsein des Individuums bezeichnet hat. Hinter dieser Redewendung verbirgt sich die Erkenntnis, daß sich unter den gegenwärtigen Bedingungen im Alltagsgespräch kaum noch lebendig gehaltene traditionelle religiöse Inhalte "von den Höhen des Bewußtseins, auf denen <...> fundamentale \`Wahrheiten´ beheimatet sind <...> in die Niederungen subjektiver \`Ansichten´" verlagern und "nur noch als \`Meinungen´ oder \`Gefühle´ aufrechterhalten" werden können[368)].

III.6.1.1.1 Das "Jugendsekten"-Konstrukt als Konkretisierung allgemeiner Inhaltsvorgaben einer Devianzdefinition

Wie erwähnt, ist nach Garfinkel unter anderem die Betonung der außergewöhnlichen Qualität eines als abweichend zu etikettierenden Verhaltens eine inhaltliche Grundvoraussetzung, um Devianzdefinitionen durchschlagskräftig zu gestalten. Für ein wie auch immer geartetes Engagement in alternativ-spirituellen Organisationen ergibt sich ein entsprechender Nachweis von selbst. Wer vor der Dekaden-Wende zu den 70er Jahren hierzulande über die geistige Zukunft der westlichen Welt nachdachte, folgte gewöhnlich der Vision eines hereinbrechenden religionslosen Zeitalters, wurde mit dem Aufkommen Neuer Spiritueller Gruppierungen jedoch eines Besseren belehrt. Trotzdem blieben jene Erscheinungsformen des spirituellen Aufbruchs in Relation zu der nach wie vor diesbezüglich nicht zu bewegenden Masse ein Minderheiten-, bzw. aus der Sicht des "Normalbürgers" betrachtet ein Außenseiterphänomen[369]. Schon aus diesem Grund waren Neue Spirituelle Bewegungen von Anfang an dafür prädestiniert, in eine einst den Zigeunern vorbehaltene Position hineinmanövriert zu werden[370], bzw. in der Gefahr - "jüdischen Negern"[371] gleich - alle Vorurteile dieser Welt auf sich zu vereinigen.

Daß das "Jugendsekten"-Konstrukt auch durch das zweite von Garfinkel als konstitutiv für eine Devianzdefinition ausgewiesene Inhaltsmoment qualifiziert ist, also das Kriterium erfüllt, die Träger dieses Etiketts als minderwertig abzustempeln, ergibt sich teilweise aus Aspekten, die bereits im Zusammenhang der Diskussion des "Brainwashing"-Modells behandelt wurden und hier ergänzt werden können. Die These, die Neuen Spirituellen Bewegungen bedienten sich bei ihren Rekrutierungsfeldzügen Methoden der psychischen Beeinflussung, basiert unter anderem - so wurde an entsprechender Stelle ausgeführt[372] - auf der Vorstellung, Gehirnwäsche sei nötig, um Anhänger für ein aus sich selbst heraus kaum überzeugendes Gedankengebäude zu gewinnen. Entsprechende Vorwürfe lauten: Die in Rede stehenden Gruppen beziehen den Religionsbegriff mißbräuchlich auf die von ihnen vertretenen "Lehren"[373]. Befaßt man

sich ernsthaft mit der von den Bewegungen herausgegebenen "Traktätchen"-Literatur, stößt man auf "kaum überbietbare Dummheiten, die sich als fundamentale Weisheiten oder grundlegende Einsichten über die Gesetze des Universums ausgeben"[374]. Die Bezeichnung "Fußgängerzonen-Religionen"[375], die Unterscheidung zwischen "Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaften" einerseits sowie "Gruppen, die den Verdacht einer Geschäftsorganisation mit (pseudo-)religiösem Etikett nahelegen" andererseits[376], oder die Behauptung, bei den Organisationen handele es sich um "Mutanten orientalischer Philosophien"[377] bzw. um einen "sozial gefährlichen Wildwuchs auf dem Feld der religiösen Vereinigungen"[378], sollen dann auch den angeblich inferioren substantiellen Status der Neuen Spirituellen Bewegungen auf eine griffige Kurzformel bringen. Folgerichtig werden die für ihr Weltbild eintretenden Angehörigen alternativ-spiritueller Gruppen unter Anspielung auf das als primär unterstellte Ziel der materiellen Gewinnmaximierung als "Sammlertrupps"[379] oder mit Assoziation auf die angeblich militante Binnenstruktur der Organisationen als "Einsatzgruppen"[380] oder Mitglieder der "Kernmannschaft"[381] ausgewiesen, die sich von ihren "Stützpunkten"[382] aus zu ihren subversiven Tätigkeiten aufmachen.

Im Sinne des hier unterstellten Verlaufs der Debatte um Neue Spirituelle Bewegungen, in deren Rahmen sich zunächst "Sekten-Experten" sowie von ihnen protegierte Elterninitiativen um eine inhaltiche Profilierung des "Jugendreligionen"- bzw. "Jugendsekten"-Konstrukts bemühten und diese Impulse erst nach und nach aufgegriffen wurden, markieren die eben zitierten Meinungen lediglich das Anschwellen eines schon vorher existierenden Chores. Bereits vor 1978 stimmte die Anti-"Jugendsekten"-Fraktion jenen Tenor an, legte so den Grundstein für die in der Gesellschaft mittlerweile vorherrschende "Tendenz, in den Jugendsekten eine Ansammlung von kaputten Typen zu sehen"[383] und versuchte auch später immer wieder an geeigneter Stelle das von ihnen vorgezeichnete Zerrbild zu bekräftigen. Haack beispielsweise prangerte 1974 den auf dem Machtanspruch eines Führers oder einer Idee beruhenden Radikalismus der "Jugendreligionen" an, in denen der Einzelne nicht als

Mensch ernst genommen, sondern lediglich als Werkzeug zum Zwecke der Mitgliederwerbung oder Finanzierung der Hierarchie bzw. des Gruppengründers eingesetzt werde[384]. Vergleichbar lüftete auch Löffelmann - von Beginn an Seite an Seite mit Haack - im Jahre 1975 den von "Jugendreligionen" übergeworfenen weltanschaulichen Deckmantel und präsentierte bereits in der Überschrift seines Artikels "Rattenfänger mit frommen Namen" das Fazit seiner Enthüllungen bezüglich der wahren wirtschaftlichen Absichten dieser betrügerischen Gruppen[385]. Ein Jahr danach war es dem Theologen Groppe vorbehalten, die von Löffelmann hergestellten Assoziationen aufzugreifen. In einem Informationsblatt des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend sprach er mit Blick auf den Begründer der Vereinigungskirche von einem "koreanischen Rattenfänger, dem nur allzu viele Jugendliche in aller Welt auf den Leim gekrochen"[386] seien und ließ sich in dem Bewußtsein, mit der allmählich Gestalt annehmenden Anti-"Jugendsekten"-Front konform zu gehen, zu der Formulierung hinreißen: "Der eine oder andere `Leiter´ eines `Zentrums´ mag durchaus auch ein `tumber Tor´ sein. Die Drahtzieher der `Vereinigungskirche´ indessen sind größenwahnsinnige und verblendete Geister, `Wölfe im Schafspelz´, darauf aus, Jugendliche in ihre Abhängigkeit zu bringen"[387].

Daß Gegner von "Jugendsekten", auch nachdem sich der Erfolg ihrer sprachlichen Auslegungsbemühungen des Phänomens Neuer Spiritueller Bewegungen längst eingestellt hat, nicht von dieser terminologisch-pejorativen Linie abrücken, sondern diese nach wie vor aus strategischen Gründen beibehalten, belegt schließlich ein Zitat des Berliner "Sekten-Experten" Gandow, der in einem Leserbrief bezüglich der umstrittenen Gruppen im Spiegel-Magazin vom 27.2.1984 - sowohl das Element des "außerhalb-des-üblichen-Rahmen-Stehens" als auch das der "Minderwertigkeit" alternativer Spiritualität hervorhebend - spekulierte: "Hier wachsen Menschen heran, die eben überhaupt nichts mehr mit den Maßstäben und Grundlagen unserer Kultur gemeinsam haben, sondern Zombies sind, die gesteuert werden von den Lehrern der totalitären Gruppen."[388]

Die Vorstellung, die Neuen Spirituellen Bewegungen seien minderwertig, hat sich im Laufe der Debatte in dem Maße verfestigt, in dem der "Jugendsekten"-Terminus zum selbstverständlichen Bestandteil des alltäglichen Sprachgebrauchs avancierte. Schließt bereits der Begriff "Sekte" eine abwertende Beurteilung ein und weckt Assoziationen von religiöser Unvernunft und Verschrobenheit[389], erscheinen die Bezeichnungen "Jugendsekten"/"Jugendreligionen"[390] geradezu als dessen Steigerung. So schloß z.B. Baer aus einem Vergleich zwischen der herkömmlichen Terminologie und der jüngeren Wortschöpfung: "`Jugendsekte´ weckte noch zusätzliche Assoziationen wie `Jugendkriminalität´ und stand als Chiffre für die Rattenfänger, welche die Neon-Generation ins Verderben locken."[391] Und Venzlaff empfand: "Selbst der Begriff `Sekte´, bislang eher pejorativ verstanden, erscheint im Gegensatz zu den Jugendreligionen beinahe schon wie amtlich geschützt als `Sekte von...´"[392].

Der von Garfinkel ebenfalls als wesentlich für eine Devianzdefinition angesehene Appell an selbstverständlich geteilte Werte eines Sozialverbandes wurde von den Initiatoren der "Jugendsekten"-Debatte auf zweifache Weise erreicht. Für die erste Strategie ist der in dem schon erwähnten Heft des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend vom 15.März 1976 begangene Weg repräsentativ. Er artikuliert sich in dem Versuch, die Neuen Spirituellen Bewegungen **indirekt**, d.h. über angeblich charakteristische, im Gegensatz zu allgemein verinnerlichten Leitidealen westlicher Gesellschaften stehende Merkmale als Herausforderung zu klassifizieren. Es gehört keine besondere Phantasie dazu, um die in der besagten Broschüre gegen die Neuen Spirituellen Bewegungen erhobenen Vorwürfe als Umkehrungen von hierzulande hochgehaltenen Maximen zu sehen.

So wird z.B. implizit zum Ausdruck gebracht, unser gesamtes **demokratisches System** sei durch die faschistoiden Tendenzen[393] in den "Jugendsekten" bedroht. Entsprechend liest sich auch die **Freiheit**, die die etikettierten Gruppen angeblich meinen als "Versklavung"[394]. Die sonst auf allen Ebenen des gesellschaftlichen

Lebens erstrebte **Selbst-** und **Mitbestimmung** wird in den "Jugendsekten" durch Gruppenzwang und Kontrolle[395], Nazi-Methoden[396] und bedingungslose Disziplin der Gefolgsleute[397] unterlaufen. Da es sich bei letzteren um "willige marionettenhafte Werkzeuge des großen göttlichen Führers"[398] handelt, leben diese Hörigen - bar jeder **Kritikfähigkeit** - auch am Ideal des **emanzipierten** Staatsbürgers vorbei. Die Aussicht auf eine **Berufskarriere** haben die in die "Szene" abgetauchten Personen, indem sie Schule, Universität oder Lehrstätte den Rücken gekehrt haben, ebenfalls verspielt. Gleichzeitig ist mit dem Abbruch aller bisherigen Beziehungen[399] und aufgrund des von den Gruppenfunktionären unterbundenen Kontakts zu früheren Bezugspersonen[400] eine schmerzliche Lücke in der zurückgebliebenen **Familie** entstanden. Aber nicht nur emotionale Werte werden bei einer Mitgliedschaft in einer Neuen Spirituellen Bewegung mit Füßen getreten, oft wird auch materieller **Privatbesitz** dem "Sekten"-Fund einverleibt und wirtschaftliche Ausbeutung zum Wohle einer kleinen Führungsschicht in Kauf genommen[401]. All das zeigt nur die Realitätsfremdheit[402] der Angehörigen dieser Bewegungen und steht vollkommen im Widerspruch mit der im normalen gesellschaftlichen Alltag geforderten **Vernunft.**

Für die zweite Strategie steht das Anliegen Haacks, die "jugendreligiöse Welle" mit von der Bevölkerungsmehrheit mißbilligten, wenn nicht gar geächteten Ausbruchsversuchen wie Drogenkonsum, politischem Extremismus oder auch Rockertum zu assoziieren, als ein spezifisches, jedoch ebenso verwerfliches Flucht- bzw. Protestsymptom auszuweisen und damit **direkt** als abseits des herrschenden Wertkonsenses stehend zu brandmarken[403]. In der für die öffentliche Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen so wesentlichen Presseerklärung des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit fand insbesondere die zuletzt angesprochene Methode ihren Niederschlag. Die am 11.Juli 1978 in den deutschen Tageszeitungen abgedruckte Verlautbarung von Staatssekretär Wolters schrieb die bereits vorher gesetzten Inhaltstendenzen fest und leistete damit einen wesentlichen Beitrag zur Konstitution einer informellen Anti-"Jugendsekten"-Norm. Letztere hat insofern einen

identifizierbaren Status, als sie in der Gesellschaft längst etablierte "Regeln" auf den nun zur Debatte stehenden Anwendungsfall hin spezifiziert. Die laut besagter dpa-Meldung von Wolters vorgenommene Parallelisierung zwischen "Jugendsekten" einerseits und negativ besetzten Phänomenen wie Drogenabhängigkeit, Alkoholismus, Terrorismus, Antizionismus oder Prostitution[404] andererseits aktiviert die "natürlichen" Ausgrenzungsimpulse des "Normalbürgers" und reiht die Neuen Spirituellen Bewegungen ein in die Liste "anerkannter" deviänter Handlungsmuster.

Die von Garfinkel benannte "degredation ceremony" der quantitativen und temporären Aufwertung läßt sich ebenfalls für den Inhalt von Veröffentlichungen der `ersten Stunde´ nachweisen. Schon 1975 warnte Löffelmann davor, die von den "Jugendsekten" ausgehende Gefahr zu "verniedlichen"[405] und auf diese Weise einer Ausbreitung der unter den unterschiedlichsten Namen wie Pilze aus dem Boden schießenden Gruppen Vorschub zu leisten[406]. Der fälschlichen Meinung, es handele "sich doch eher um nicht ernstzunehmende Minderheiten, einige religiöse Spinner, Phantasten, <...> kaum wert, sich mit ihnen zu befassen"[407] sei entgegenzutreten, denn täglich würden neue Fälle bekannt, in denen Jugendliche Schule, Universität oder Berufsausbildung abbrächen, um vollkommen im Bann dieser Gruppen zu leben oder wenigstens einen Teil ihres Vermögens der Bewegung zu übertragen[408]. Ähnlich sind für Haack die Neuen Spirituellen Gruppen ein Phänomen der "Millionenstädte", der "Welt der Ballungsräume und Wohnmaschinen", der "Massengesellschaft"[409], womit der Münchener "Sekten-Experte" suggeriert, daß es aufgrund der strukturell identischen Alltagserfahrung der dort Lebenden sehr schnell zu einem Anwachsen der "Jugendsekten"-Mitgliederzahl kommen könnte. Folgerichtig vermutet der Weltanschauungsfachmann, daß die bereits bekannt gewordenen Gruppierungen in der Bundesrepublik "Vorboten einer sich noch verstärkenden Welle von neuen Religionen sind."[410]

Als entscheidender moralisch-unternehmerischer Schachzug erwies sich jedoch vor allem die Einbeziehung von Mitglieder-starken aber

- wie z.B. die "Wiener Studie" einsichtig machen konnte - vom Idealtypus der hermetisch abgeschlossenen "Jugendsekte" nicht abgedeckten Gruppierungen in die Auseinandersetzung. Kehrer glaubt dann auch, die TM-Bewegung und die Scientology-Church seien in den Kreis der stigmatisierten Organisationen aufgenommen worden, "um eine Gefahr wenigstens signalisieren zu können"[411]. Diese Vermutung gewinnt zumindest teilweise auf dem Hintergrund der Tatsache Plausibilität, daß in Haacks 1974 zum ersten Mal veröffentlichter Streitschrift gegen "Jugendreligionen" die TM-Bewegung gar nicht zu den so gekennzeichneten Vereinigungen gerechnet, sondern - eher beiläufig - in Form eines äußerst knapp gehaltenen Exkurses besprochen wird[412].

Eine weitere, in diesem Kontext abschließend zu behandelnde Bedingung für eine erfolgversprechende Devianzdefinition ist für Garfinkel dann erfüllt, wenn das der Abweichung bezichtigte Phänomen als Gegenpol zu erlaubten, bzw. erwünschten Handlungsmustern erscheint. Um die Suche nach einer ausgewiesenen Verhaltensalternative in themenrelevanten Veröffentlichungen erfolgreich gestalten zu können, die vor dem Beginn der eigentlichen "Jugendsekten"-Debatte, d.h. vor Mitte des Jahres 1978 datiert sind, muß zunächst deutlich gemacht werden, daß das "Jugendsekten"-Konstrukt als Umschreibung für einen devianten Verhaltens**kontext** konzipiert ist. Es sind also weniger einzelne Handlungen, die eine "Jugendsekten"-Mitgliedschaft ausmachen. Vielmehr ist es der angeblich typische, einzelnen Handlungen Sinngrund bietende Lebenszusammenhang, der eine Zugehörigkeit zur alternativ-spirituellen Szene charakterisiert[413].

In diesem Sinne läßt sich die in verschiedenen "Frühschriften" aufgebaute Handlungsalternative zu den "Jugendsekten" auf zwei Begriffe zuspitzen, die gemeinsam mit einem terminologischen Gegenpol jeweils in einer Dichotomie Platz finden. Das im Stichwort der "Integration" festgemachte, von den moralischen Unternehmern vorgegebene Handlungsziel steht in einer Spannung zu der in "Jugendsekten" angeblich dominanten Tendenz zur "Isolation". Analog ist

das Verhältnis zwischen "Transformation" und "Regression" zu denken. Beide bereits von den Autoren der "ersten Stunde" implizit vertretenen und inhaltlich miteinander verwobenen Dichotomien entspringen der mehrgliedrigen These, nach der a) der Erfolg der Neuen Spirituellen Bewegung eine geistige Umbruchssituation bzw. Sinn-Krise globalen Ausmaßes signalisiert, b) die von den "Jugendreligionen" angeblich repräsentierte Aussteiger-Mentalität kein diese Problematik meisterndes Reaktionsmodell darstellt, und c) stattdessen das Christentum - trotz seiner gegenwärtigen Unfähigkeit, der Herausforderung der Zeit in allen Belangen befriedigend begegnen zu können - auch in Zukunft als Hoffnungsträger schlechthin zu gelten hat, zumal wenn es auf verschüttete, für die momentane gesellschaftliche Situation funktionale Inhalte befragt wird.

Entsprechend sind die auf Neue Spirituelle Bewegungen bezogenen Begriffe "Isolation" und "Regression" wie folgt konkretisierbar: Mitglieder der "egozentrischen" "Jugendsekten"[414] ziehen sich in eine sicherheitsgewährende, hermetisch abgeriegelte Kerngruppe zurück[415], erklären Religion zur Privatsache[416], folgen unter Mißachtung der gesellschaftlich etablierten Regeln lediglich ihren systemimmanenten Sondernormen[417] und betrachten die Welt jenseits der Gruppengrenzen als "Plünderungsfeld" im Dienste der eigenen materiellen Ziele[418]. Dieser Weg steht im Widerspruch zu den humanitären Anliegen und sonstigen Interessen der Gesamtgesellschaft und führt auch für die direkt Betroffenen letztendlich in eine Sackgasse.

Der Begriff der "Integration" als einer der beiden antithetisch auf angeblich an Neuen Spirituellen Bewegungen zu beobachtenden Merkmale verweisenden Termini entfaltet sein Widerspruchspotential in zwei Bedeutungsdimensionen. Er bezieht sich einerseits darauf, daß sich - wie von einer Volkskirche vorexerziert - Religion in Ausübung und Lebensvollzug[419] mit den Normen der Gesamtgesellschaft zu decken hat, weltliche und spirituelle Ziele also so miteinander vermittelt werden müssen, "daß religiöses Engagement andere soziale Verpflichtungen nicht stört"[420], bzw. die "Balance

von Religion und Gesellschaft"[421] gewahrt bleibt. Andererseits spielt das Stichwort auf den durch Neue Spirituelle Bewegungen augenfällig zum Ausdruck gebrachten Generationenkonflikt an und appelliert an die dominante Erwachsenen-Welt[422], eine "Grundhaltung der Solidarität mit der nach einer neuen <...> Zukunft suchenden Jugend"[423] außerhalb der "Jugendreligionen" an den Tag zu legen. Gleichzeitig fordert es indirekt die noch nicht vom "Sekten-Fieber" angesteckten Teile der nachwachsenden Generation dazu auf, mit den an Jahren älteren und Erfahrungen reicheren Personen in diesem Sinne zu kooperieren.

Der Terminus der "Transformation" schließlich drückt die Hoffnung auf eine "Wirklichkeits-bezogene und Werte-erhaltende Umstellung"[424] aus und ist, weil er sowohl die Veränderung der allgemein-gesellschaftlichen als auch die der spezifisch religiösen Verhältnisse meint, ebenfalls doppelt dimensioniert. Die religiösen Verhältnissen betreffend sieht z.B. das Informationsblatt des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend Entwicklungsmöglichkeiten in Richtung auf eine "Kirche, die, dem Evangelium treu, die befreiende Botschaft Christi so verkündet und lebt, daß sie auch für Menschen unserer Zeit glaubwürdig und faszinierend ist."[425] Um die Jugend diesbezüglich anzuleiten, brauche man allerdings "echte Gurus, die keine Rattenfänger sind"[426], d.h. "`charismatische´ Kontaktpersonen"[427] vom Schlage der "verantwortlichen Führer der `Taizé´"[428].

III.6.1.1.2 Das "Jugendsekten"-Konstrukt als Erfüllung der in sozialpsychologischen Konstellationen auf seiten des Empfängers begründeten Inhaltsvorgaben

Bisher wurde untersucht, ob das "Jugendsekten"-Konstrukt den von Garfinkel aufgestellten Inhaltskriterien genügt, die einer Devianzdefinition Qualität verleihen. In einem zweiten Schritt ist nun der Frage nachzugehen, inwieweit sich die auf Neue Spirituelle Bewegungen bezogene Abweichungsbestimmung gegenwärtig geltende sozialpsychologische Bedingungen zunutze macht.

In diesem Zusammenhang wurde weiter oben darauf angespielt[429], daß ein als theologische Auseinandersetzung geführter Feldzug gegen die alternativ-spirituelle Szene in der Öffentlichkeit kaum den von moralischen Unternehmern angestrebten Widerhall finden würde. Traditionelle religiöse Inhalte sind im Bewußtsein des "Durchschnittsbürgers" nur noch schemenhaft repräsentiert, werden eher gefühlt als "gewußt". Um die deutsche Bevölkerung gegen Neue Spirituelle Bewegungen aufzubringen, ist demnach ein anderer Weg als der des intellektuellen Argumentierens einzuschlagen. Die von den moralischen Unternehmern getroffene Wahl des "Jugendsekten"-Begriffs zur sprachlichen Kennzeichnung neu-spiritueller Devianz entspricht dieser Tatsache.

Zunächst ist festzuhalten, daß der Terminus "Jugendsekte", so wie er heute aufgrund der vielen Presseberichte verstanden wird, dem Leser oder Hörer als emotionale Regung erzeugendes und gleichzeitig verhaltensteuerndes Reizwort begegnet. Er ist damit einer von jenen Begriffen, die Topitsch als Beispiel heranziehen könnte, um die anthropologisch fundierte These zu belegen, nach der Sprache hinsichtlich der beim Menschen reduzierten und entspezifizierten Instinkte eine kompensatorische Funktion im Dienste der Daseinsbewältigung zukommt. Der genannte Autor führt aus: Viele der in einer Kultur etablierten Bezeichnungen für Gegenstände und Sachverhalte enthalten neben einer deskriptiven Komponente auch ein werthaft-normatives Element, so daß "mit Informationen über Umweltobjekte <...> jeweils bestimmte Verhaltensimpulse gegenüber <...> Objekten und entsprechende Gefühlstönungen scheinbar unzertrennlich verknüpft <sind>. Diese gewissermaßen gebrauchsfertige Orientierung in der Welt enthält eine Fülle von Vorentscheidungen, die den Handelnden von zahlreichen Überlegungen und Unsicherheiten entlasten, welchen er auf sich allein gestellt oft kaum gewachsen wäre."[430]

Der "Jugendsekten"-Terminus und seine Wirkung müssen in genau diesem Lichte gesehen werden. Als mit dem "Odium der Jugendgefährdung"[431] behafteter "Kampfbegriff"[432], von den moralischen

Unternehmern eingeführt, ruft er dazu auf, in bezug auf die gemeinten Gruppen etwas zu unternehmen[433] bzw. gegen dieses Phänomen anzugehen[434]. Auf der Gefühlsebene beheimatet, aktiviert die besagte devianzsignalisierende Bezeichnung[435] einen "kritischen Abwehrmechanismus"[436] und drängt die Neuen Spirituellen Bewegungen ins gesellschaftliche Abseits, ohne daß mehr als eine nach **wissenschaftlichen** Antworten suchende Minderheit eine theologische Begründung für die von Kirchenfunktionären betriebene Ausgliederungskampagne Andersdenkender verlangt hätte.

III.6.1.2 Institutionalisierung der Anti-"Jugendsekten"-Front

Auf den zurückliegenden Seiten dieser Arbeit wurde mehrfach die personelle Verflechtung zwischen evangelischen und katholischen Weltanschauungsbeauftragten einerseits und gegen Neue Spirituelle Bewegungen gerichteten Elterninitiativen andererseits angesprochen. Dabei klang auch an, daß die sich im außerkirchlichen Bereich vollziehende institutionelle Ausweitung der Anti-"Jugendsekten"-Front als strategische Maßnahme konfessioneller "Sekten-Experten" im Rahmen ihres Vorgehens gegen die besagten Gruppen zu begreifen ist. In bezug auf diese von Kirchenvertretern und Betroffenenvereinigungen eingegangene Union führt der von Garfinkel stammende Hinweis weiter, moralischen Unternehmern sei in der Regel daran gelegen, ihre spezifischen Interessen an der Etablierung und Durchsetzung einer Devianzdefinition zu verdecken und nach außen hin als Fürsprecher der Allgemeinheit aufzutreten. Die Initiatoren einer zu installierenden Norm wollen also möglichst den Eindruck vermeiden, in erster Linie eigensüchtig zu handeln. Gelingt dieses nicht, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, daß die Öffentlichkeit in dem Bewußtsein, von den als Abweichung apostrophierten Handlungsmustern nicht betroffen zu sein, ihre Unterstützung bezüglich der Stigmatisierungsbemühung verweigert. Mehr noch: Im Falle eines allzu durchsichtig gestalteten Versuchs, mißliebige Individuen zu Außenseitern zu degradieren, müssen die moralischen Unternehmer eventuell sogar selber mit negativen Konsequenzen rechnen. Die

Sympathieanteile in der Bevölkerung könnten sich nämlich - sei es aus Mitleid mit den von einer übermächtigen Instanz ins Visier genommenen Opfern oder aus prinzipieller Sorge um die Verletzung grundgesetzlich verbriefter Rechte gesellschaftlicher Minderheiten - zugunsten der von der Diskriminierungsaktion Betroffenen verteilen und damit den Initiatoren der Regelsetzung verloren gehen.

In diesem Sinne repräsentieren aus Sicht der Kirchen die Elterninitiativen "eine Kraft ersten Ranges"[437] im Kampf gegen Neue Spirituelle Bewegungen. Die im Vergleich mit den primären Motivationen der Initiatoren der "Jugendsekten"-Debatte lediglich sekundären Stellenwert besitzenden Hinweise auf die in ihrem harmonischen Zusammenleben "Sekten"-geschädigte Familie sowie auf den in seiner persönlichen Entwicklung beeinträchtigten Ehemaligen werden so zu Legitimierungsgrößen für das moralisch-unternehmerische Auftreten einer gesellschaftlichen Gruppe, die nun im Schonraum der Empörung über die Mißachtung allgemein anerkannter Werte auftreten kann, ohne ihre eigentlichen Interessen am Devianzkonstrukt "Jugendreligionen" öffentlich vortragen zu müssen.

III.6.1.2.1 Die Einrichtung von Betroffeneninitiativen als Erweiterung der organisatorischen Basis für öffentlich wirksame moralisch-unternehmerische Bemühungen

Die eben ausgeführten Gedanken werfen ein Licht auf das in einschlägigen Beiträgen vor 1978 erkennbare Bemühen, über Adressenlisten kirchlicher Anlaufstellen und dem Rat, Elterninitiativen beizutreten bzw. sich Theologen anzuvertrauen, eine personell gewichtige Fraktion erklärter "Jugendsekten"-Gegner aufzubauen[438].
In Haacks erster programmatischer Streitschrift etwa heißt es an Eltern und Angehörigen von "Jugendsekten"-Mitgliedern gerichtet: "Schließen Sie sich einer Elterninitiative an. Sie haben dadurch öffentlichen und staatlichen Stellen, ja auch den Gruppen gegenüber mehr Gewicht. Sie haben dadurch im Ernstfall auch Verbindungen zu ähnlichen Initiativen in der ganzen Welt."[439]

III.5.2.2.3 Die Betroffeneninitiative als internes Betätigungsfeld für konfessionelle "Sekten-Experten"

Diese eingerichteten und auch in Anspruch genommenen "Sammelstellen" für Betroffene waren von Beginn an wichtige Betätigungsfelder für "Sekten-Experten". Direkt auf Elternvereinigungen bezogene Aktivitäten der Kirchenfunktionäre lassen sich in zwei Kategorien aufspalten.

Die erste gedanklich konstruierte Kategorie läßt sich aus einer vom Etikettierungstheoretiker Schur formulierten Erkenntnis ableiten, nach der "Bemühungen, Abweichende zu `behandeln´ <...> stigmatisierend wirken und <...> abweichende Selbstbilder eher verstärken als abschwächen können."[440] Diesbezüglich ist z.B. aus der niedersächsischen Elterninitiative bekannt, daß sich die von Neuen Spirituellen Bewegungen Betroffenen unter der Leitung des hannoverschen Weltanschauungsbeauftragten Biallas zu regelmäßigen Gesprächsabenden treffen, dabei vom besagten "Sekten-Experten" nach eigenen Aussagen als "ein einziger Seelsorgehaufen" begriffen und so durch die Sitzungen geführt werden, wie es dem Theologen "hilfreich" erscheint[441]. Im Rahmen dieser Zusammenkünfte dürften sich Ehemalige, Eltern sowie gegebenenfalls anwesende Interessenten[442] als prinzipiell dem sitzungsleitenden Fachmann gegenüber unterlegen erfahren. Letzterer hat - vom Blickwinkel dieses "Seelsorgehaufens" aus gesehen - Zugang zu einem Spezialwissen. Aufgrund der daraus erwachsenden Definitionsmacht kann er "Wirklichkeit" setzen und damit auch Ex-Mitgliedern und dessen Verwandten unwidersprochen deutlich machen, bis zu welchem Ausmaß sie einer Scharlatanerie aufgesessen sind, Machenschaften, von denen sich jeder dem Wertkonsens seines Landes verpflichtete "Normalbürger" unbedingt zu distanzieren hat. Indem der "Sekten-Experte" dem Ehemaligen und seiner um den guten Ruf der Familie besorgten Eltern den gesunden, gegenüber alternativ-spirituellen Angeboten immunen Menschenverstand entgegenhält, verstärkt er gleichzeitig bei den "Therapie"-Teilnehmern das Bewußtsein, mit einer devianten gesellschaftlichen Grauzone assoziiert zu sein. In der Spannung

zwischen der selbst bzw. der von einem Angehörigen erlebten Vergangenheit und dem Wunsch, das Manko dieses unrühmlichen biographischen Ausschnitts abzustreifen, sind die Beteiligten offen für exkulpierende Interpretationsmuster, die der Weltanschauungsfachmann bereitstellt.

Die in einer Anti-"Jugendsekten"-Vereinigung gemachten Erfahrungen eines ehemaligen Mitglieds der Vereinigungskirche berechtigen zu der Hoffnung, daß der Leser dieser Arbeit eben beschriebene Konstellationen nicht als spitzfindige Gedanken eines konsequent dem Labeling-Approach verpflichteten Autors zurückweist, sondern sich auf die vollzogenen Überlegungen im Sinne einer Beschreibung tatsächlicher Vorfälle einläßt. Jene aus der Mun-Bewegung ausgestiegene, ihr dortiges Engagement im Ganzen positiv beurteilende Person kam während ihres Kontakts mit der Leiterin des Essener "Sekten-Infos" zu der Überzeugung, von dieser Initiative allmählich in Abhängigkeit gebracht, sowie systematisch als "Ehemalige" aufgebaut und vermarktet worden zu sein. In Gesprächen habe man sie durch geschickte Panikmache - z.B. über die Warnung vor der lauernden Gefahr eines Kidnappings durch die "Moonies" - davon zu überzeugen versucht, nachhaltig von der Vereinigungskirche geschädigt worden zu sein. Sie wende sich deshalb an die Öffentlichkeit, um auf Praktiken im Anti-"Jugendsekten"-Kampf aufmerksam zu machen und zu einer Entzerrung überzeichnender Pressemeldungen beizutragen[443]. In den gleichen Zusammenhang - zumal wenn man die oben angesprochenen "Therapietreffen" mit "Sekten-Experten" als eine Form der "sanften Entprogrammierung" begreifen will - gehören auch Untersuchungsergebnisse aus den USA, denen zufolge "individuals who are succesfully deprogrammed tend to adopt, as reference groups, anti-cult organisations which hold to brainwashing theories of conversion."[444]

Daß sich auch die Eltern von Mitgliedern Neuer Spiritueller Bewegungen in Gesprächen mit konfessionellen "Sekten-Beauftragten" die von letzteren zum Zwecke der Erklärung des "Jugendsekten"-Phänomens präsentierten Deutungsmustern zu eigen machen, belegt schließlich

ein Erfahrungsbericht der Mutter eines ehemaligen Scientologen. Es heißt dort unter anderem: "Herr Pfarrer Claus-Martin Bender, Beauftragter der evgl. Landeskirche in Weltansch.-Fragen <sic!>, wird ihnen bestätigen können, daß unsere Tochter einer totalen Gehirnwäsche unterzogen worden war"[445].

Zu der zweiten analytischen Kategorie der von "Sekten-Experten" innerhalb der Elterninitiativen vollzogenen moralischen Unternehmungen führt eine Unterscheidung von Orcutt bezüglich möglicher Reaktionsformen auf Abweichungen weiter. Orcutt differenziert zwischen einer "inclusive societal reaction" und einer "exclusive societal reaction" und stellt damit Versuchen, einem Devianten so zu helfen, daß dieser trotz seiner zurückliegenden Regelverstöße weiterhin als akzeptiertes Gesellschaftsmitglied in seiner ursprünglichen sozialen Umgebung verbleiben kann, Bestrebungen gegenüber, den vom normativen Standard Abgewichenen unwiderruflich zu stigmatisieren und so einen Verbleib in seiner angestammten Lebenswelt unmöglich zu machen[446].

Gove hat ergänzend darauf hingewiesen - und dieser Leitgedanke ermöglicht in dem hier zu bearbeitenden Kontext einen zusätzlichen Erkenntnisschritt - , daß die Entscheidung für eine der beiden schematisch gegenübergestellten Reaktionen vom Grad der persönlichen Nähe zwischen dem reagierenden und dem abweichenden Individuum bestimmt wird. Dabei liegt es auf der Hand, daß z.B. Verwandte von Devianten eine inclusive societal reaction einer exclusive societal reaction bevorzugen, während fremde Personen eher einen Ausschluß des Abweichenden aus einer an normale Verhaltensmaßstäben orientierten Bezugsgruppe favorisieren dürften[447].

Auf diesem theoretischen Hintergrund erweist sich ein offiziell dokumentierter Vorfall als Ausdruck eines für Betroffenenvereinigungen, die von konfessionellen "Sekten-Experten" dominiert werden, wahrscheinlich typischen Interessen-Splittings. Meyer, als Vater eines ehemaligen Anhängers der Hare-Krishna-Bewegung aktives Mitglied der Berliner Elterninitiative und bereits Mitte der 70er

Jahre mit seinen Anti-"Jugendsekten"-Stellungnahmen an die Öffentlichkeit getreten[448], beklagte sich in einem Schreiben vom 29.2.84 an das Amtsgericht Charlottenburg über fragwürdige Methoden im Rahmen der Vorstandswahlen des besagten Betroffenenvereins. Während einer zum Zwecke der Abstimmung einberufenen Sitzung - so Meyer in der Protestnote - hätten diverse, ihm bis dahin völlig unbekannte Personen die Aufnahme in die Elterninitaitive beantragt und anschließend als `frischgebackene´ Mitglieder an den Vorstandswahlen teilgenommen. Wörtlich heißt es in dem Brief weiter: "Mein schon bei der Wahl vorhandene <sic!> Eindruck, dass hier die Wahl für einen bestimmten Zweck manipuliert wurde, hat sich danach bestätigt. Von `Berliner Betroffenen´ waren nur 4 Personen anwesend. Alles andere waren Personen aus der Bundesrepublik, Vertreter der Kirchen, Psychologen und Ehemalige, deren Funktion nur dem Vorsitzenden bekannt waren. Nach der Wahl bestätigte mir Pfarrer Haack aus München <...>, dass diese Sache nötig gewesen wäre, um den Vorsitzenden - Pastor Gandow - in seiner Kirche zu stützen, da es dort offensichtlich auch Schwierigkeiten gab. Auf meinen Einwand, dass dies doch ein Verein von durch destruktive Kulte betroffener Eltern sei und deren Interessen wahrzunehmen sind, meinte er, dass die Interessen der Eltern doch nebensächlich wären."

Der von Meyer verfaßte Brief ist insofern aufschlußreich, als hier ein Einblick in das ansonsten dem Betrachter verborgene "Innenleben"[449] einer sich nach außen als geschlossen präsentierenden Gruppe erklärter Gegner Neuer Spiritueller Bewegungen gegeben und gleichzeitig der Versuch von "Sekten-Experten" offenkundig wird, die Eltern von Ehemaligen[450] "vor ihren Karren zu spannen."[451] Daß es dabei - wie von der Orcuttschen Unterscheidung: "inclusive societal reaction" versus "exclusive societal reaction" nahelegt - zu Diskrepanzen zwischen den elterlichen Ansprüchen an eine Betroffeneninitiative bzw. an deren "Politik" und den entsprechenden Vorstellungen kirchlicher Funktionäre kommt, überrascht nicht. Letzeren geht es unabhängig von Einzelschicksalen um die Etablierung einer Anti-"Jugendsekten"-Norm, die das prinzipielle Verhältnis zwischen diesen Gruppen und der Gesamtgesellschaft regelt.

Kompromisse und der Einbezug einer persönlichen Dimension, wie etwa die Berücksichtigung der konkreten Verwandtschaftsbeziehung zwischen Eltern und "Jugendsekten"-(Ex)-Mitgliedern verbieten sich bei solch einer funktionalistischen Inanspruchnahme der Betroffeneninitiativen von selbst.

III.6.1.3 Konsolidierung einer gesamtkirchlichen Anti-"Jugendsekten"-Position

Dem Abschnitt III.1 und seinen Untergliederungen ist zu entnehmen, daß sich die Frontstellung gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen in der Bundesrepublik zuerst in Kirchenkreisen artikulierte. Die Kritik an den besagten Gruppen wurde zunächst jedoch nur von Theologen vorgebracht, die in dieser Sache persönlich engagiert waren. Ein organisierter, von den Kirchen als Ganzes getragener Widerspruch entwickelte sich erst im weiteren Verlauf der "Jugendsekten"-Debatte[452]. Im folgenden sind die wenigen verfügbaren Beispiele aufgeführt, die den für Außenstehende kaum wahrnehmbaren Schritt von den ersten Anfängen einer Anti-"Jugendsekten"-Haltung zu einer offiziellen Position der Kirchen bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen exemplarisch nachzeichnen sollen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang vor allem ein Resümee des Berliner "Sekten-Experten" Gandow. Sein Rückblick läßt einzelne Stationen auf dem Weg der Institutionalisierung eines eigens für die systematische Auseinandersetzung mit Neuen Spirituellen Bewegungen abgestelltes kirchliches Subsystem erkennen. Der Weltanschauungsbeauftragte erinnert sich, zuerst habe die Jugendsynode der Evangelischen Jugend im November 1977 das "Jugendsekten"-Thema aufgegriffen und Kirchengemeinden sowie Mitarbeiter für die Problematik sensibilisiert. Unterstützung fanden diese bewußtseinsbildenden Maßnahmen dann durch eine mit mehr als 2000 Exemplaren vielgelesene Anti-"Jugendsekten"-Broschüre des damaligen Landesjugendpfarrers. "Seitdem" - so Gandow - "sind viele in unserer Kirche sehr aufmerksam geworden."[453] Die bundesweit Aufsehen erregende

Selbstverbrennung von zwei Angehörigen der Ananda-Marga-Bewegung gab einer von Bischof Kruse persönlich angeregten Bildung einer kirchlichen "Arbeitsgruppe Jugendreligionen" schließlich einen letzten Anstoß. Gandow weiter: "Als eine Folge dieser Arbeitsgruppe habe ich dann seit 1978 mit einem Hilfsdienstsonderauftrag den Dienst eines 'Beauftragten für Neue Religiöse Gemeinschaften im Amt für Jugendarbeit der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West)' versehen, ein Dienst, der immer nicht nur die Jugendarbeit im Blick hat, sondern gesamtkirchlich ausgerichtet ist."[454]

Trat Gandow, unterstützt durch zeitlich vorgelagerte moralisch-unternehmerische Handlungen anderer Kirchenvertreter, das Amt des Weltanschauungsfachmanns erst 1978 an, um von nun ab selber als Impulsgeber für die "Jugendsekten"-Debatte zu fungieren, entfalteten Haack und Löffelmann - schon Jahre eher als "Sekten-Experten" eingesetzt - entsprechend früher eine auch auf Theologen-Kollegen gerichtete multiplikatorische Wirkung. In die Vorbereitungsphase der "Jugendsekten"-Debatte zu datierende innerkirchliche Bemühungen Haacks sind aus dem Bereich der Schaumburg-Lippischen Landeskirche belegt. Dort trat der Münchener Pfarrer bei einer Informationsveranstaltung auf, inspirierte die anwesenden Theologen, das "Jugendsekten"-Thema in ihren Gemeinden sowie in von ihnen betreuten Jugendkreisen eingehend zu erörtern und ließ - seine mündlichen Ausführungen untermauernd - auch gleich ein paar seiner Schriften verteilen[455]. Schon vier Monate zuvor, nämlich am 21./22.Mai 1977 war Löffelmann - gewissermaßen als deutscher Botschafter in Sachen "Jugendsekten" - nach Graz gereist, um im Rahmen einer vom Sektenreferat des ansässigen Pastoralamts organisierten Fachtagung als Spezialkenner der "Szene" Rede und Antwort zu stehen. Mit seiner Hilfe wurde dann auch das Ziel des Seminars - "die Erarbeitung eines Grundwissens über die neuen Jugendreligionen" - erreicht[456]. Nicht zu vergessen ist schließlich die Arbeit der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen in Stuttgart, die mit ihren Informationen und Materialien vorrangig hauptamtliche Mitarbeiter der Kirche und aktive Laien als Zielgruppe im Blick hat[457].

III.6.2 Unmittelbar auf die Durchsetzung und allgemeine Anerkennung des "Jugendsekten"-Konstrukts bezogene Maßnahmen

III.6.2.1 Die Öffentlichkeit als Adressat moralisch-unternehmerischer Maßnahmen

Im Rahmen der allgemein-theoretischen Erörterung moralisch-unternehmerischer Strategien wurde unter anderem auf die Bedeutung von Presseberichten im Zusammenhang mit öffentlichen Stigmatisierungsprozessen hingewiesen. Verbinden sich Massenkommunikationsmittel mit den Protagonisten einer Abweichungsdefinition, indem sie sich der von den Konstrukteuren eines Negativ-Images bereits adressatengerecht verpackten Botschaften bedienen, und registrieren die für den Absatz verantwortlichen Mitarbeiter bei Zeitung, Funk und Fernsehen zudem ein positives Leser-, Hörer- oder Zuschauerinteresse an entsprechenden Nachrichten, sind grundlegende Voraussetzungen für die schnelle Verbreitung und Etablierung eines Devianzetiketts erfüllt. Da es gerade Sensationsmeldungen mit Wiedererkennungswert sind, die Medienerfolge garantieren, stellen bereits in der Bevölkerung allmählich Wirkung zeigende Stigmata beliebte thematische Aufhänger für Artikel und Reportagen dar. Der so entstehende Kreislauf von Etikettierung und dem journalistischem Auftrag, ein authentisches Spiegelbild der öffentlichen Stimmungslage zu zeichnen, kommt in der Regel zur Ruhe, nachdem das "Wissen" z.B. um die Gefährlichkeit einer zu Außenseitern degradierten Minderheit selbstverständlicher Bestandteil des Alltagsbewußtseins geworden ist und entsprechende Nachrichten - längst Routine - keinen umsatzfördernden Aufforderungscharakter mehr besitzen.

Am Beispiel der ersten zu einem Medienereignis hochstilisierten Anti-"Jugendsekten"-Aktion eines Theologen läßt sich ablesen, daß den Initiatoren der "Jugendsekten"-Debatte von Beginn an daran gelegen war, die modernen Massenkommunikationsmittel zu strategischen Werkzeugen in ihrem Kampf gegen Neue Spirituelle Bewegungen umzufunktionieren. Im März 1973 nämlich inszinierte der Mainzer Schulpfarrer Oesterle einen Fernsehbericht mit dem Arbeitstitel

"Befreiungsaktion aus gefährlicher Sekte"[458], als er unter Begleitung der Presse einen seiner Schüler in einer Gruppe der Vereinigungskirche aufsuchte und diesem unter laufender Kamera ins Gewissen redete. Damit trat "ein neues, beunruhigendes, wenn nicht gar unheimliches Phänomen in das öffentliche Bewußtsein"[459]. Ab 1977 nahmen einschlägige Berichte an Zahl zu und waren sprachlich intensiver gestaltet. Dabei schlugen sich Journalisten, Reporter und Moderatoren eindeutig auf die Seite der "Jugendsekten"-Gegner und waren immer dann besonders schnell zur Stelle, wenn es galt, Ehemalige zu befragen und deren - mit Bromley, Shupe und Ventimiglia gesprochen - "atrocity tales"[460] journalistisch aufzubereiten. Daneben bildeten Elternvertreter und kirchliche Fachleute den für die Presse relevanten Informantenkreis[461]. Mit Kuner ist dann auch festzuhalten: "Die Machart dieser Berichte ist unschwer zu erkennen: die Leserin/der Leser wird fast nur auf unterschwellig-emotionaler Ebene so angesprochen, daß eine Abwehrhaltung (über Ängste) erzeugt wird. Dies gelingt über eine suggestive Sprache, die das Urteil bereits in der Beschreibung vorwegnimmt und Analogie-Schlüsse, vor allem aber durch die Vermittlung des Eindrucks, es handle sich hier nicht nur um `viel Geld´, sondern vor allem um Perversion, Kriminalität und Geistesgestörtheit - die `klassische Trias´, mit welcher einerseits Mißliebige, d.h. (Norm-) Abweichler, etikettiert und bekämpft werden und durch deren exploitative Darstellung andererseits ein Teil der Medien seine Umsätze macht."[462]

Neben Pressemitteilungen trugen auch die "Abschreibgewohnheiten vieler `Sektenbücher´"[463], also die Reproduktion diverser von konfessionellen "Sekten-Experten" in Umlauf gebrachter Fakten, zur Verbreitung einschlägiger Inhaltstendenzen bei. Insbesondere das 1979 erschienene Buch von Haack: "Jugendreligionen - Ursachen, Trends, Reaktionen" avancierte mit seinen mehreren hundert Seiten - fast ausschließlich die Literatur der Anti-"Jugendsekten"-Bewegung verarbeitend - zum vielerorts beachteten Standardwerk[464] und wurde damit wohl auch zur bedeutendsten Vorlage für später zu datierende "Inhaltskopien". Gleichzeitig erleichterte es dem Leser

die Einlösung der bereits 1976 von Groppe erhobenen Forderung, die Öffentlichkeit solle sich mit Hilfe der von kirchlichen Stellen zusammengetragenen Materialien umfassendes Wissen über die Neuen Spirituellen Bewegungen aneignen[465].

Darüberhinaus haben die Kirchen "frühzeitig versucht, Multiplikatoren wie Lehrer <...>, Jugendwarte und andere mehr gesprächs- und beratungsfähig zu machen, um so eine größere Breitenwirkung in der Auseinandersetzung mit den umstrittenen Gemeinschaften zu erreichen."[466] Diesbezügliche Maßnahmen können in drei Kategorien unterteilt werden, nämlich erstens allgemeine Information von Zielgruppen mittels Handzettel oder Broschüren zum "Jugendsekten"-Thema, zweitens die Bereitstellung gezielter Materialien für den Einsatz in Schule, außerschulischer Jugend- und Erwachsenenbildung, sowie drittens die Beratungstätigkeit kirchlicher Stellen bzw. die Ausweitung dieser Beratungsarbeit unter Einbezug nicht-kirchlicher Institutionen.

Für Maßnahmen der ersten Kategorie steht beispielsweise eine von Schumacher dokumentierte Aktion. Im Oktober 1977 wurden in Zusammenarbeit zwischen der katholischen und der evangelischen Jugend Bonn Handzettel zur "Jugendsekten"-Problematik entworfen und an Lehrer verschickt. Diese Kurzinformationen waren mit dem Angebot verbunden, bei Bedarf Mitarbeiter des katholischen Jugendamts stundenweise für den Schulunterricht über "Jugendreligionen" abzustellen[467]. Die Arbeit der Kommission für audio-visuelle Unterrichts- und Informationsmittel - Ausdruck der "Bemühungen der katholischen Kirche um <...> Aufklärung der Öffentlichkeit über das Phänomen der religiösen Sondergemeinschaften"[468] - sowie die der analog ambitionierten Evangelischen Medienzentrale Stuttgart[469] ist der zweiten Kategorie zuzuordnen. In den gleichen Zusammenhang gehört die direkt von kirchlichen "Sekten-Experten" bewältigte Aufgabe, schulischen Anfragen nach Unterlagen über neuen Spirituellen Bewegungen zu entsprechen[470] oder für eine flächendeckende Information unter den Religionslehrern zu sorgen[471]. Unter die dritte Kategorie fallende Beratungstätigkeiten wurden bis in die Mitte

der 80er Jahre hauptsächlich von kirchlich gebundenen Kräften vollzogen[472]. Wie Messner, Pfeifer und Weber mit Blick auf diesen Zeitraum feststellten, traten diesbezüglich vor allem Experten in den Vordergrund, "die - vielfach als Beauftragte der etablierten Kirchen - über ein umfassendes Wissen bezüglich der Entstehung, Inhalte und Tendenzen innerhalb der einzelnen Gruppierungen verfügen."[473] Parallel dazu waren innerhalb der Kirchen aber auch Bestrebungen zu erkennen, entsprechende Kompetenzen zusätzlich auf Lehrer, Erzieher oder Mitarbeiter der Elterninitiativen zu übertragen[474].

Schließlich waren es die Elterninitiativen, die dazu beitrugen, das "Jugendsekten"-Konstrukt im Alltagsbewußtsein zu etablieren. Mit ihrer Zielformulierung: "Die Öffentlichkeit muß in geeigneter Weise über die Aktivitäten und Hintergründe der destruktiven Kulte aufgeklärt werden"[475] stellen sich die besagten "Betroffenen"-Verbände unmißverständlich auf die Seite der Kirchenfunktionäre. Die programmatische Leitidee, "ein Problembewußtsein gegenüber der Sektenfrage in weiten Teilen der Bevölkerung zu schaffen"[476], läßt sich unter anderem an folgenden, jeweils exemplarisch belegten Aktivitäten festmachen.

Erwartungsgemäß sind öffentliche Informationsveranstaltungen ein beliebtes Verfahren, um die Öffentlichkeit gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen einzunehmen. Von der Initiative verpflichtete Sprecher mit Rang und Namen, möglichst aus Wissenschaft und Politik, verbürgen die Seriösität der elterlichen Anliegen. Das Teilreferat eines Ehemaligen sichert emotionale Betroffenheit bei den Zuhörern, und der Veranstaltungsbericht in der Zeitung des folgenden Tages garantiert eine weit über die tatsächlich anwesenden Zuhörer hinausreichende Publikumsresonanz[477]. Wer die Angst z.B. vor der Schwelle eines evangelischen Amtes für Gemeindedienst nicht überwindet und aus diesem Grunde einem dort von "Betroffenen" organisierten "Jugendsekten"-Seminar fernbleibt, wird von den Elterninitiativen eventuell bei einem Einkaufsbummel per Flugblatt eines "Sekten"-Info-Büros über die destruktiven Kulte aufgeklärt.

Plakative Worte wie: "Vorsicht!!! Es sind 'Seelenfänger' in der Stadt. Religiöse Sekten suchen Mitglieder"[478]), sollen suggerieren, an jeder Straßenecke lauere die besagte Gefahr, und erzeugen oder verstärken die emotionale Abwehrhaltung des "Normalbürgers" gegenüber Mitgliedern der alternativ-spirituellen Szene.

Weiterhin finden sich seitens der Elterninitiativen Bestrebungen im Zuge von Dezentralisierungsmaßnahmen Helfer z.B. für die Beratungsarbeit in Sachen "Jugendsekten" auszubilden. Selber ein "verlängerter Arm" der Kirchen, ist man bemüht, die in den Betoffenenvereinigungen als wichtig erachteten Arbeiten auf möglichst viele Personen bzw. Einrichtungen zu verteilen und gleichzeitig Institutionen wie Caritas, Telefonseelsorge oder Jugendämter in die konzertierte Anti-"Jugendsekten"-Aktion miteinzubeziehen[479]).
In den gleichen Kontext fällt auch die von Götzer auf der Tagung der Aktion für geistige und psychische Freiheit vom 28. - 30.9.1984 in Bonn erhobene Forderung, die "Jugendsekten" in Schulfächern wie Religion, Sozialkunde, Wirtschaft oder Rechtskunde zum Unterrichtsgegenstand zu erheben und den Jugendverbänden "geeignetes Aufklärungsmaterial" über Neue Spirituelle Bewegungen zukommen zu lassen[480]). Plädoyers dieser Art sind vor allem dann wirkungsvoll, wenn sie - wie im Fall von Götzer - in einem von der Gesellschaft vielbeachteten Rahmen abgegeben werden. Die Durchführung von Kongressen ist deshalb auch ein weiteres, hier abschließend zu behandelndes strategisches Mittel der Elterninitiativen, Politikern, den Medien und damit der Öffentlichkeit die Gefahren "destruktiver Kulte" aufzuzeigen. Um dem "Jugendsekten"-Problem bei dieser Gelegenheit Bedeutung und der bundesdeutschen Anti-"Jugendsekten"-Liga meinungsbildendes Gewicht zu verleihen, werden die "sehr geehrten Mitglieder und lieben Freunde" nicht nur persönlich zu einem solchen Ereignis eingeladen, sondern auch um agitatorische Mithilfe im Vorfeld des Kongresses gebeten. In diesem Sinne ist mit dem Hinweis: "Diese Tagung wird erhebliche Resonanz in der Öffentlichkeit finden (durch Fernsehen, Presse, Dokumentation etc.)" der Aufruf verbunden: "Es ist nicht nur wünschenswert, sondern dringend erforderlich, daß wir auf dieser Veranstaltung stark vertreten sind

und Repräsentanten aus dem ganzen Bundesgebiet vorweisen können. Laden Sie auch Freunde und Interessierte, vor allem auch junge Leute, dazu ein! Nach einer vorläufigen Zusage werden die Reisekosten vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit erstattet <...>. Auch für das Mittagessen kommt das Ministerium auf. Dies alles wird aber nur möglich sein, wenn wir mit unseren Freunden **zahlreich** erscheinen und aus dem ganzen Bundesgebiet vertreten sind."[481])

III.6.2.2 Wissenschaftler als Adressaten moralisch-unternehmerischer Maßnahmen

Neben Konferenzen, die primär auf die Information der Öffentlichkeit abzielen und nur über den Umweg des sich allmählich etablierenden Selbstverständlichkeitshorizonts bezüglich "Jugendsekten" die wissenschaftliche Diskussion beeinflussen, haben Vertreter der Elterninitiativen auch unmittelbar dazu beigetragen, den hierzulande ablaufenden Theoriebildungsprozessen zum Objektbereich "Neue Spirituelle Bewegungen" sowie entsprechenden empirischen Forschungsarbeiten eine inhaltliche Ausrichtung zu geben. Insbesondere die im Februar 1978 abgehaltene Fachtagung "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" an der Medizinischen Hochschule Hannover sowie die gewissermaßen darauf aufbauende Konferenz vom 20. - 22.November 1981 in Bonn mit dem der inzwischen "fortgeschrittenen" Diskussion angepaßten Titel: "Die gesellschaftlichen und gesundheitlichen Folgen neuer totalitärer religiöser und pseudoreligiöser Bewegungen" - beide von Mitgliedern deutscher Elterninitiativen organisiert oder zumindest angeregt - spielen in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle. Die besagten Tagungen wollten "in der Hauptsache <...> über die einzelnen Gruppierungen und die damit verbundenen Gefahren informieren"[482]).
Einem Referat der Sozialpsychologin v.Baeyer-Katte - vorgetragen auf der hannoverschen Konferenz - läßt sich exemplarisch entnehmen, daß es den versammelten Fachvertretern eher um die Perpetuierung und wissenschaftliche Legitimierung bereits eingebrachter Selektionsmechanismen ging als um eine theoriegeleitete Suchbewegung in

Richtung auf ein vorurteilsfreies Paradigma. Der alltagspragmatischen Stoßrichtung der Tagung Priorität einräumend erklärte sie den Zuhörern: "Wir sind hier nicht zu Zwecken der Forschung zusammen gekommen, sondern im Sinne der angewandten Wissenschaft zu Zwecken der Praxis. Das leitende Motiv dieser Praxis ist in unserem Fall Abwendung einer Gefahr. Aus der großen Fülle der ethnischen <sic!>, religionssoziologischen und sozialpsychologischen Befunde muß also ein Aspekt herausgegriffen werden, aus dem sich Antworten ableiten lassen. Wir brauchen ein Orientierungsschema, das als Erwiderung auf jene Herausforderung brauchbar ist, die uns in den sogenannten Jugendkulten begegnet."[483]

Daß Kuner 1980 angesichts der auf jener Konferenz aufgetretenen, von vornherein parteilichen Autoren die "selbstzugeschriebene `Wissenschaftlichkeit´" dieser Fachtagung in Zweifel zog[484], ändert nichts an der Tatsache, daß der zum Zwecke der Initiierung tendenziöser Fragestellungen im Bereich von Theoriebildung und Forschung eingeschlagene Weg diesen gewünschten Erfolg auch erzielte. Psychiater und Psychologen mußten erkennen, noch weit vom amerikanischen Diskussionsstand entfernt zu sein, wurden aber gleichzeitig vor allem "durch ein Referat von John Clark für die <"Jugendsekten"->Problematik sensibilisert."[485] Auf diesem Hintergrund, und weil die in Hannover zusammengetragenen "Ergebnisse" 1979 als Buch veröffentlicht wurden, konnten die Organisationen der Bonner Konferenz rückblickend feststellen: "Inzwischen ist die neue (pseudo-)religiöse Bewegung als gesellschaftliches Problem weithin erkannt worden."[486] "Daß die Arbeitsgemeinschaft der Elterninitiativen 1981 auf eine große Anzahl engagierter deutscher Psychiater zurückgreifen konnte, wäre ohne die Tagung 1978 in Hannover nicht vorstellbar gewesen."[487] Folgerichtig resümierte schließlich ein Vertreter des Bundesfamilienministeriums in einem Grußwort zu der nach dem Selbstverständnis der verantwortlichen Organisatoren in der Tradition von Hannover und Bonn stehenden Fachtagung in Lohmar vom 3. - 6. November 1983 mit dem Thema: "Beratung im Umfeld von Jugendreligionen": "Diese Tagung, die wir <...> unterstützen, ist nicht die erste ihrer Art, sondern reiht

sich ein in eine Reihe von Tagungen, die unser Haus finanziert hat. Ich möchte hier nur an zwei erinnern, bei denen einige von ihnen mit engagiert waren. An die Fachtagung im Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover <...> und der sich anschließenden internationalen Tagung im Herbst 1981 in Bonn <...>. Durch diese Tagungen, aber auch durch Forschungen in der Wissenschaft sind die Zusammenhänge deutlicher geworden. Wir wissen heute mehr über Jugendreligionen <...>, und ich glaube, daß daraus auch die Notwendigkeit erwächst, Beratung und Hilfen im Kontext wissenschaftlicher Aufklärung zu betreiben."[488]

Im übrigen ist für die Fixierung der wissenschaftlichen Diskussion auf das von Theologen und Betroffenen vorgegebene "Wissen" über "Jugendsekten" bezeichnend, daß die Eröffnungsreferate auf den besagten Konferenzen jeweils von einem Vertreter der Kirchen oder der Elterninitiativen gehalten wurden. In Hannover war es Löffelmann, der die Gelegenheit zur Plausibilisierung seines radikalen Standpunktes nutzte, um gleich im Anschluß vom Elternsprecher Karbe in seiner Position gestützt zu werden[489]. In Bonn wahrten Zulehner und Aagaard die Parität der Konfessionen[490], indem sie hintereinander und vor allen anderen medizinisch-psychologisch ausgerichteten Rednern zu Wort kamen. Und in Lohmar leitete Gérard mit seinem "Überblick über den gegenwärtigen Stand von Jugendreligionen aus der Sicht einer Elterninitiative"[491] einen Referatzyklus zu einem ausschließlich von konfessionellen "Sekten-Experten" (Liebl und Hauth) bzw. Mitarbeitern der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart (Reimer und Hummel), behandelten Themenkreis ein[492], bevor Fachleute z.B. aus der Soziologie, Psychologie und Pädagogik vor das Publikum gebeten wurden.

III.6.2.3 Politiker als Adressaten moralisch-unternehmerischer Maßnahmen

Der Erfolg moralisch-unternehmerischer Bemühungen hinsichtlich der Etablierung eines auf Neue Spirituelle Bewegungen anzuwendenden Devianzkonstrukts in der Gesellschaft wird nirgends deutlicher als

im Bereich konkreter staatlicher Maßnahmen zur Eindämmung der von den besagten Gruppen angeblich ausgehenden Gefahren. Überlegungen bezüglich rechtlicher Konsequenzen gegenüber "Jugendsekten", z.B. wie sie sich in Stellungnahmen der Bundesregierung[493], Länderregierungen[494] und anderer politischer Gremien[495] finden, die Weigerung von Behörden, Neuen Spirituellen Bewegungen den zum Zwecke der Selbstdarstellung gesellschaftlicher Gruppen üblichen Freiraum zu gewähren[496], Einreiseverbote für "Sekten-Missionare"[497] und "Gurus"[498], oder die von offizieller Seite gewährte materielle Unterstützung von Elterninitiativen[499], zeigen an, daß die Befürworter einschneidender Anti-"Jugendsekten"-Maßnahmen durchaus zufrieden sein können, auch wenn auf die Neuen Spirituellen Bewegungen "lediglich" bereits bestehende Vorschriften angewandt werden, ein mit Blick auf die Gruppen explizit formuliertes Gesetz jedoch nicht existiert.

Daß die hierzulande von kirchlichen Funktionären und mit ihnen zusammenarbeitende Vertreter der Elterninitiativen geschürte Negativ-Haltung gegenüber den besagten Gruppen inzwischen auch von Politikern geteilt wird, ist zweifach begründet.

III.6.2.3.1 Gründe für den Erfolg moralisch-unternehmerischer Maßnahmen im Bereich der Politik

Überlegungen, wie sie etwa Robbins und Anthony für die amerikanischen Verhältnisse der 70er Jahre angestellt haben[500], führen zu der Vermutung, daß die nach dem üblichen "time-lag" auch in der Bundesrepublik vergleichbar bestehende soziohistorische Situation einen günstigen Nährboden für die Etablierung eines neuen Devianztyps bildet. Die genannten Autoren folgen implizit der These Durkheims, nach der Abweichungsphänomene einen Sozialverband zwar vordergründig bedrohen, letztlich jedoch den "Normalen" als Abgrenzungsobjekte dienen und damit die gesellschaftliche Integration erhöhen können[501]. Auf diesem Hintergrund ist entscheidend, daß die in den Augen des "Durchschnittsbürgers" politisch radikale

Studentenschaft der 68er Generation zur Zeit der beginnenden Auseinandersetzung mit den Neuen Spirituellen Bewegungen ihre Bedeutung als sichtbare Größe das Protests ebenso verloren hat, wie die mit der protestantischen Ethik der westlichen Hemisphäre brechenden Bewegungen der "Hippies" und "drop-outs". Nachdem die progressiven und regressiven Reaktionsmuster[502] auf spätkapitalistische Konstellationen nicht mehr als identifizierbare Subkultur bestehen, verlangen auch die ehemals an sie gebundenen, für die dominante Kultur funktionalen Feindbilder nach einer Aktualisierung. In dem so entstandenden Vakuum bieten sich die Neuen Spirituellen Bewegungen als Stigmaträger an, also Gruppen, die wie ihre "Vorgänger" Alternativen zu herkömmlichen Formen sozialen Engagements oder überkommenen Institutionen wie Kernfamilie oder Kirche repräsentieren[503].

Das bedeutet allerdings nicht - und hier beginnt die Erörterung eines zweiten Bedingungskomplexes für die Durchschlagskraft des Devianzkonstrukts "Jugendsekten" - , daß eine neue Abweichungsdefinition sozusagen kraft der ihr von vornherein innewohnenden Plausibilität gesamtgesellschaftliche Geltung und schließlich politisch-pragmatische Bedeutung gewinnt. Auch wenn innerhalb des sozialen Systems aus funktionalen Gründen eine gewisse "Offenheit" bezüglich einer Regelsetzung besteht, bedarf es entsprechender moralisch-unternehmerischer Anstrengungen, die sich - sollen sie langfristig und "flächendeckend" wirksam sein - simultan auf die Zielgruppen: Öffentlichkeit, Wissenschaftler und Politiker beziehen müssen. Dabei ist davon auszugehen, daß ein sich allmählich etablierender Selbstverständlichkeitshorizont hinsichtlich des "Jugendsekten"-Konstrukts auf einer der drei genannten Aktivitätsebenen auch Meinungsbildungsprozesse beeinflußt, die den beiden anderen Ebenen zuzuordnen sind. In diesem Sinne kann z.B. mit Richardson hervorgehoben werden: "The kinds of images people have about new religious groups can influence governmental policies of many types toward such groups"[504]. Umgekehrt gilt, daß jede für die Bevölkerung sichtbare staatliche Maßnahme gegenüber "Jugendsekten"

das bereits bestehende Negativ-Bild von Neuen Spirituellen Bewegungen weiter verfestigt.

III.6.2.3.2 Beispiele für auf Politiker gerichtete moralisch-unternehmerische Maßnahmen

Unmittelbar auf Politiker abzielende moralisch-unternehmerische Strategien gingen sowohl von den Kirchen als auch von den personell und ideologisch mit den Kirchen verzahnten Elterninitiativen aus. Bereits 1977 erklärte der westfälische "Sekten-Experte" Hauth, es seien von kirchlicher Seite Gespräche mit den Parteien geführt worden, um eine entsprechende Gesetzesvorlage zu erarbeiten, mit deren Hilfe die Gemeinnützigkeit der neuen religiösen Organisationen aberkannt werden könne."[505] Parallel nutzten die Wortführer der Betroffeneninitiativen vorhandene "persönliche Kontakte <...> bis hin zu den höchsten Regierungsstellen"[506], um in der "Jugendsekten"-Angelegenheit zu intervenieren, oder sie ermutigten mit der gleichen Absicht andere, ebenfalls in Elternvereinigungen zusammengeschlossene Personen, mit Abgeordneten aus Bundestag, Landtag und Stadtrat nach einem vorgegebenen Schema Gespräche über "Jugendsekten" zu führen oder wenigstens Briefe zu diesem Thema an Justiz- oder Sozialministerien und Ämter öffentlicher Ordnung zu schreiben[507]. Insbesondere aktuelle Anlässe wurden als Gelegenheit wahrgenommen, sich wirkungsvoll als "Jugendsekten"-Geschädigte in Szene zu setzen.

Ein Schreiben von Haack an die Mitglieder "seiner" Elterninitiative mag dafür als Beispiel dienen. Es heißt dort: "Liebe Mitglieder, wir brauchen ihre Hilfe in Sachen Vereinigungskirche. Eine Stadt will den südländischen Munies die Aufenthaltserlaubnis entziehen. Dazu sind aber neuere Berichte über Erlebnisse mit der Mun-Sekte vonnöten. Bitte schreiben sie kurz und eindringlich, was sie <...> mit der VK <Vereinigungskirche, F.U.> erlebt haben"[508]. Reimer zufolge läßt sich das Einschreiten der Bundesregierung gegenüber Neuen Spirituelle Bewegungen dann auch in erster Linie auf die Aktivitäten der Betroffeninitiativen zurückführen. Erst

nachdem Elterninitiativen Parteien, Länderregierungen und die Bundesregierung geradezu "bedrängt" hätten, habe man von politischer Seite aus die Entwicklung im Feld alternativer Spiritualität sorgfältig beobachtet[509]. Ähnlich erklärte der Autor des rheinland-pfälzischen "Jugendsekten"-Reports, aus den Elternberichten ergebe "sich die Legitimation und die Verpflichtung der politisch Verantwortlichen, sich zu fragen, was zum Schutze der jungen Menschen <...> getan werden kann."[510]

Wer - wie Kirchen und Elterninitiativen - sein Interesse an Sanktionen gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen so nachhaltig zum Ausdruck bringt und zudem über angeblich authentische Erfahrungen mit den besagten Gruppen verfügt, hat es aus der Sicht von Regierungsvertretern auch verdient, offiziell in den Kreis jener Kräfte einbezogen zu werden, die sich im Auftrag des Systems in der "Jugendsekten"-Frage stark machen. Schon im Juli 1978 hatte Staatssekretär Wolters verlauten lassen: "Das Bundesministerium mißt der Arbeit der <...> Elternvereinigungen und der beiden großen Kirchen besondere Bedeutung zu, um durch vorbeugende Maßnahmen zu verhindern, daß Jugendliche in die Abhängigkeit von Sekten geraten."[511] Komplementär zu Wolters erinnerte Haack an die Verantwortung einer Volkskirche und bekräftigte: "Wenn die Kirchen die Auseinandersetzung mit den neuen Jugendreligionen aufnehmen, dann zwar auch aus eigenen - religiösen - Motiven, ebensosehr aber stellvertretend für die Gesamtgesellschaft."[512] Und schließlich hatte auch der erste Vorsitzende der Aktion für geistige und psychische Freiheit, Flöther, das Zusammenspiel von Bundesregierung, Kirchen und Elterninitiativen im Blick, als er erklärte: "Der Angriff auf die bürgerliche Familie durch diese Gruppen erfolgt auf so breiter Front, daß es nicht nur Sache der Betroffenen sein kann, die Familie als Keimzelle unserer demokratischen Gesellschaftsordnung zu verteidigen."[513]

Konkreten Niederschlag fand dieser ideologische Konsens innerhalb des Dreiergespanns in regelmäßigen Treffen, die von der Bundesregierung anberaumt wurden, um sich von Eltervertretern und "Sekten-

Experten" über neuere Entwicklungen der alternativ-spirituellen Szene informieren zu lassen und gemeinsam mit ihnen Anti-"Jugendsekten"-Aktivitäten abzustimmen[514]. Auch hinsichtlich der von ihr durchgeführten Informations- und Öffentlichkeitsarbeit schrieb die Bundesregierung den Elterninitiativen und Kirchen Verantwortung zu[515]. Schließlich ist auch ein regelmäßig tagender Arbeitskreis zur "Jugendsekten"-Problematik im Bayrischen Staatsministerium für Arbeit und Sozialordnung, dem unter anderem auch "Sekten-Beauftragte" der katholischen und evangelischen Kirche sowie Vertreter der von Pfarrer Haack geleiteten Elterninitiative gegen seelische Abhängigkeit und religiösen Extremismus angehören, ein Beleg dafür, daß die moralischen Unternehmer in Sachen "Jugendsekten" direkt über politische Gremien Einfluß auf die Art des staatlichen Umgangs mit Neuen Spirituellen Bewegungen nehmen[516].

III.6.3 Unterstützende Maßnahmen

III.6.3.1 Ausgrenzung von Vertretern Neuer Spiritueller Bewegungen aus der Diskussion

Zusätzlich zu den oben behandelten, jeweils einer bestimmten moralisch-unternehmerischen Aktivitätsebene zugeordneten Strategien finden sich im Zusammenhang mit Versuchen, das "Jugendsekten"-Konzept als verbindliche Devianzdefinition durchzusetzen auch Bemühungen, die auf die Absicherung des bereits initiierten Abweichungskonstrukts gegenüber möglichen Relativierungen abzielen. Die bereits an anderer Stelle dieser Arbeit[517] unter bestimmten Gesichtspunkten angesprochene Tendenz, Vertreter der betroffenen Neuen Spirituellen Bewegungen aus der "Jugendsekten"-Debatte auszugrenzen, wird hier noch einmal relevant. An schon behandelte Aspekte erinnert z.B. der Fall des geplanten, aber von "Sekten-Beauftragten" und anderen Kräften verhinderten Seminars der Evangelischen Akademie Arnoldshain vom 18. - 20.3.1985 mit dem Titel: "Das Problem der Toleranz gegenüber neuen religiösen Gruppierungen", in dessen Rahmen auch den internationalen Präsidenten der Vereinigungskirche und der Scientology-Church Gelegenheit zur

Rechtfertigung eingeräumt werden sollte. Während alle angekündigten Referenten sowie die für eine Podiumsdiskussion mit den Vertretern Neuer Spiritueller Bewegungen ausersehenen Sprecher keine Bedenken hatten, sich mit vom "Jugendsekten"-Stigma betroffenen Personen zusammenzusetzen, meldeten vor allem ebenfalls eingeladene kirchliche Fachleute Protest gegen diese Maßnahmen an und bewirkten schließlich die Absage der gesamten Veranstaltung. Einer Sendung des Süddeutschen Rundfunks vom Sonntag, dem 24.3.1985 konnte man diesbezüglich entnehmen: "Betrieben wurde der Boykott von evangelischen Glaubensgenossen, auch solchen, die hauptberuflich tätig sind in kirchlichen Fachstellen, z.B. in der Evangelischen Zentrale für Weltanschauungsfragen, und von christlichen Vertretern von Elterninitiativen in der Abwehr der Jugendsekten, z.B. der Aktion für geistige und psychische Freiheit. Tagungsreferenten und Kirchenpräsidenten, die Hessische Staatskanzlei und das Hessische Innenministerium, Stadtverwaltungen und selbst das Bundeskriminalamt wurden brieflich und telefonisch auf das vermeintlich unverantwortliche und gefährliche Unternehmen der Evangelischen Akademie Arnoldshain aufmerksam gemacht. Da wurde bei namentlich bekannten Mitwirkenden auf Rücknahme der Zusage gedrängt, kirchlichen Autoritäten Einspruch gegen das Zustandekommen der Tagung nahegelegt und dem Staat unterstellt, er würde sich durch die Teilnahme eines Staatssekretärs am Arnoldshainer Podiumsgespräch als Werber für kriminelle Organisationen mißbrauchen lassen."

Anfang der 80er Jahre waren die konfessionellen Weltanschauungsbeauftragten Haack und Hauth zwar noch auf einer Veranstaltung über "Neue Religionen" aufgetreten, die nach Absicht der Organisationen zwischen den sich gegenüberstehenden Fronten - hier Kirchen, dort alternativ-spirituelle Bewegungen - vermitteln sollte. Als kurz darauf die in diesem Rahmen gehaltenen Referate in Buchform erschienen, mußten die verantwortlichen Autoren analog zu den Vorfällen rund um das Arnoldshainer Seminar im Vorwort erklären: "Mit Ausnahme von zwei Beiträgen finden sich in diesem Band alle Referate des Symposions. Friedrich-Wilhelm Haack und Rüdiger Hauth,

beide `Sektenexperten´ der evangelischen Kirche, haben ihre Ausführungen nicht zur Verfügung gestellt. Sie haben Schwierigkeiten, sich von der Konfrontation auf den Dialog einzustellen."[518]

Auf subtilerem Niveau reproduzieren sich diese Ausgrenzungsmaßnahmen dadurch, daß auf Seiten der Kirchen "keine wirklich **theologisch** fundierte Diskussion um und schon gar nicht mit diesen Gruppen <der alternativ-spirituellen Bewegungen, F.U.> statt<findet>."[519] Um die Bewegungen hinsichtlich der von akzeptierten gesellschaftlichen Instanzen geführten Wertediskussion im ausgehenden 20.Jahrhundert ins Abseits zu drängen, wird auf den inferioren spirituellen Status der "Jugendsekten" verwiesen. Indem den Mitgliedern der umstrittenen Organisationen ein aus "echter" innerer Überzeugung erwachsendes Engagement in ihren Vereinigungen aberkannt wird, entsprechen die Kirchen gleichzeitig ihren Eigeninteressen, "darauf zu achten, daß sie in ihrer Kritik an den <...> neuen Formen von Religiosität nicht zu Argumenten greifen, die sich leicht gegen sie selbst oder ihre Geschichte kehren ließen."[520] In diesem Sinne werden angeblich für alle Neuen Spirituellen Bewegungen typische Züge des `commitments´ "ideologisch tendenziös vergröbert und abgewertet"[521] und dadurch der Blick auf synonyme Charakteristika z.B. des Urchristentums verstellt[522].

Schließlich gehören auch Versuche, potentielle und konkrete Widersprüche aus den als "Jugendsekten" apostrophierten Vereinigungen argumentativ zu negieren, in den hier zur Debatte stehenden Kontext. Um eine Zusammenkunft mit den sich gegen die gängigen Anschuldigungen zur Wehr setzenden Organisationen von vornherein auszuschließen, bringt z.B. Haack vor, bei den modernen "Jugendsekten" werde die Öffentlichkeit systematisch ferngehalten, er sähe deshalb keine Möglichkeit, an diese Gruppen heranzukommen[523]. Ähnlich immunisiert auch Müller-Küppers seine Vorwürfe gegenüber möglichen Gegendarstellungen, die von seiten der betroffenen Bewegungen vorgebracht werden könnten. Er erinnert an eine für "Sekten" angeblich typische turbulente Anfangsphase, "in der in emotional naiver Weise Konfrontationen gesucht und Feindbilder aufgebaut

werden"[524] und entgeht so der Verpflichtung, die "andere" von ihm bekämpfte Seite wenigstens anzuhören.

Auch die Hoffnungen der Neuen Spirituellen Bewegungen, den eigenen Standpunkt, wenn schon nicht den "Sekten-Experten" und Elternvertretern, so doch wenigstens Politikern plausibel machen zu können, zerbrachen an der Realität. "Bitten um Gesprächstermine <z.B.>, mit denen sich die Vereinigungskirche wiederholt an das Bundesfamilienministerium wandte, wurden kategorisch abgelehnt."[525] Ferner finden sich Beispiele im Zusammenhang der "Jugendsekten"-Diskussion innerhalb des Europäischen Parlaments, die schließlich in den bereits behandelten Entschließungsantrag[526] mündete und unter anderem von Versuchen der Vereinigungskirche gekennzeichnet war, die verantwortlichen Politiker von den ungerechtfertigten Vorwürfen gegenüber der Mun-Bewegung zu überzeugen. Der CDU-Abgeordnete Brok etwa sah sich mit Blick auf die Bemühungen der Vereinigungskirchenmitglieder veranlaßt, während der besagten Debatte von einer "Desinformationskampagne großen Stils" zu sprechen. Und ein Kommentator des Entschließungsantrags kritisierte in der Ausgabe des Bayernkurier vom 30.6.1984[527] die im Vorfeld der Parlamentsentscheidung "von den Jugendreligionen initiierte Briefkampagne". Diese Aktion hätte deutlich gemacht, "daß die Sekten über ihre Tarnorganisationen sogar deutsche Hochschullehrer zu mobilisieren vermochten".

Briefe von Mitgliedern Neuer Spiritueller Gruppen, die in der gleichen Angelegenheit an den damaligen Europaparlamentarier Schwencke gingen, beantwortete letzterer am 31.5.1984 mit einem stereotypen Schreiben, in welchem er seine Befürwortung der "Jugendsekten"-Entschließung unter anderem mit den Worten verteidigte: "Sie, die ein schweres Schicksal bewußt oder unbewußt erleiden, und ihre Angehörigen waren und sind mir <...> maßgeblich." "Ich möchte Ihnen helfen, daß Sie die Situation erkennen und möglicherweise einen Weg `zurück´ finden." Knapp zwei Jahre später wies schließlich die Europaparlamentarierin Lenz ein für die Bhagwan-Bewegung positiv ausgefallenes Urteil des Kölner Verwaltungsgerichts zurück, indem

sie erklärte: "Schließlich kann sich die Bhagwan-Bewegung dank ihres Geldes ja auch die geschliffensten Juristen leisten."[528)]

III.6.3.2 Internationalisierung der Anti-"Jugendsekten"-Front

Ebenfalls als Maßnahmen zur Absicherung des bereits Früchte tragenden "Jugendsekten"-Konstrukts einzustufen sind Bestrebungen der gegen die Neuen Spirituellen Bewegungen aktiven bundesdeutschen Initiativen, sich mit Gleichgesinnten im Ausland zu verbinden, um so z.B. im Rahmen von Konsultationen bei Politikern den Eindruck erwecken zu können, es handele sich bei den "destruktiven Kulten" um ein weltweites und deshalb außergewöhnlich dringliches Problem.

Die Ende 1980 auf einer Konferenz in Paris von Anti-"Sekten"-Organisationen aus 14 Ländern vollzogene Gründung eines international zusammenarbeitenden Verbandes[529)] steht exemplarisch für Bemühungen der besagten Kräfte, im Kampf gegen Neue Spirituelle Bewegungen eine globale "Atmosphäre der Koexistenz"[530)] aufzubauen. Im Sinne dieser staatenübergreifenden Bewußtseinsbildung in Sachen "Jugendsekten" war der von der Aktion für geistige und psychische Freiheit vom 28. bis 30.September 1984 in Bonn angesetzte Kongreß "Familie und destruktive Kulte, Menschenwürde, Recht und Freiheit" als ein "internationales Arbeitstreffen" konzipiert, "bei dem die Strategien und Praktiken dieser Kulte analysiert sowie Maßnahmen erörtert werden <konnten>, diesen destruktiven Kulten zu begegnen."[531)] Schließlich ist auch eine gemeinsame Urlaubsreise von Mitgliedern der von Haack geleiteten Betroffenenvereinigung unter die hier diskutierte Kategorie der "unterstützenden Maßnahmen" zu subsumieren. In einem Brief zu Weihnachten 1984 erinnerte sich Haack: "Eine Reise mit der Elterninitiative nach Griechenland war in dem zurückliegenden Jahr mit das schönste Ereignis. Zwei Wochen konnten die Münchener `Elterninitiative zur Hilfe gegen seelische Abhängigkeit und religiösen Extremismus e.V.´ und die griechische `Panhellenische Elternvereinigung´ miteinander arbeiten und richtig und gut Gemeinschaft haben." Auf einer Station hatte

man "uns im Kloster Skofidia untergebracht, wo wir die erste Woche unseres Aufenthaltes mit Zurüstungsarbeit (Vorträgen und Austausch von Berichten sowie gegenseitiger Beratung) verbrachten." "Das gegenseitige Sichbesuchen und seine Sorgen aber auch seine Freuden miteinander teilen, halte ich für die schönste und würdigste Form der `Sektenarbeit´."[532)]

III.6.3.3 Konstruktmodifikation

Bestrebungen, das "Jugendsekten"-Konstrukt den sich im Verlauf der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen wandelnden Bedingungen anzupassen, wurden unter dem Stichwort der "Konstruktmodifikation" in den eingangs dargestellten heuristischen Leitfaden eingegliedert. Die Diskussion der so bezeichneten moralisch-unternehmerischen Maßnahmen mit dem Ziel, die auf Neue Spirituelle Bewegungen anzuwendende Devianzdefinition gegenüber möglichen Widersprüchen abzusichern, soll die Erörterung der von "Sekten-Experten" und ihren Verbündeten im Rahmen der "Jugendsekten"-Debatte eingesetzten Strategien beenden und damit gleichzeitig das dritte Kapitel abschließen.

Unter allgemeinem Blickwinkel betrachtet erfüllt die Technik der "Konstruktmodifikation" die Funktion, dem mittlerweile erweiterten Wissensstand bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen und den daraus erwachsenden Zweifeln an der Angemessenheit der auf "Jugendsekten" bezogenen Vorwürfe zu begegnen. Nachdem deutlich wurde, daß erstens Fälle höchst selten waren, in denen Eltern den Verlust **minderjähriger** Kinder an eine Neue Spirituelle Bewegung zu beklagen hatten und eher untypisch für die Verhältnisse in der zahlenmäßig kaum ins Gewicht fallenden alternativ-spirituellen Szene sind, und zweitens sich die angeblich von den "Jugendsekten" ausgehenden Gefahren offensichtlich nicht belegen lassen, sahen sich einzelne Verfechter des besagten Devianzkonstrukts gezwungen, unter Bewahrung der angestammten Negativ-Assoziationen eine denotative Veränderung des "Jugendsekten"-Terminus vorzunehmen.

Reimer z.B. erweist sich mit der Einschätzung des Phänomens Neuer Spiritueller Bewegungen durchaus als Realist, wenn er den Gruppen eine aktuelle gesellschaftliche Bedeutung abspricht. Indem er aber die These vertritt, die Bewegungen seien "zeichenhaft, symptomatisch für eine neue Haltung, oder zumindest für eine neue Bereitschaft der jungen Generation"[533] und hinzufügt, weniger die tatsächliche Mitgliedschaft als die Ausstrahlung dieser Gruppen durch Kurzkontakte[534] gäbe zu denken, erweckt er den Anschein, als repräsentierten die "Jugendsekten" lediglich die Spitze eines ansonsten dem Blick verborgenen Eisberges, den man aber gerade deshalb unbedingt weiter kritisch beobachten sollte. Daneben steht die von Geppert vorgenommene Auslegung des "Jugendreligionen"-Begriffs für Versuche, der innerhalb der "Jugendsekten"-Debatte eingeschliffenen und aufgrund ihrer konnotativen Vorbelastung im moralisch-unternehmerischen Sinne geeigneten Terminologie trotz ihrer inhaltlichen Unangemessenheit Dauer zu verleihen[535]. Geppert schreibt: "Wie alt die Mitglieder der Jugendreligionen auch sind, sie sind nie erwachsen geworden. Im Gegenteil: Es treibt sie zurück in die Abhängigkeit, in die Selbstaufgabe, in eine neue, noch intensivere Eltern-Kind-Beziehung, der religiöse Führer wird zum Vater, die Gruppe zur Mutter. Der Begriff Jugendreligion sitzt, auch wenn ihr Mitglied Pensionär ist."[536]

Eine tiefergreifende Bedeutung der Konstruktmodifikation für die Debatte um Neue Spirituelle Bewegungen tritt allerdings erst ins Bewußtsein, wenn man nach dem auf seiten der Initiatoren und Nutznießer des "Jugendsekten"-Konzepts bestehenden Interesse an der besagten "unterstützenden Maßnahme" fragt. Unter dem Gliederungspunkt II.3.2.1.2 wurde der Gedanke ausgebreitet, daß professionelle Agenten der Sozialkontrolle hinsichtlich ihrer Bemühungen um Eleminierung von Abweichungsphänomenen in das Dilemma geraten können, zwischen den Bedürfnissen der Gemeinschaft nach Schutz vor Außenseitern einerseits und dem Wunsch nach Fortschreibung ihrer beruflichen Tätigkeit andererseits vermitteln zu müssen. Folgt man dieser Idee, dann erscheinen insbesondere Versuche von staatlich

bzw. kirchlich subventionierten Anti-"Jugendsekten"-Initiativen, die Debatte um Neue Spirituelle Bewegungen durch eine weiterführende Auslegung der "Jugendsekten"-Kategorie zu perpetuieren und damit der Gefahr vorzubeugen, die Diskrepanz zwischen dem etablierten Negativ-Image alternativ-spiritueller Organisationen und dem Stand der seriösen wissenschaftlichen Forschung könne die eigene Position schwächen, als konkreter Ausdruck des gerade beschriebenen Zwiespalts. Entsprechende Bemühungen können je nach inhaltlicher Stoßrichtung entweder als Ausweitung oder als Dramatisierung des "Jugendsekten"-Problems gewertet werden.

Tendenzen, die durch Neue Spirituelle Bewegungen repräsentierte Herausforderung quantitativ zu überzeichnen, finden sich bereits 1976. Einzelbeispiele für unsympathische Vorfälle in "Jugendsekten" wurden mit der Behauptung verbreitet, "mit solch unglaublichen Schicksalen <...> ließen sich Bände füllen"[537] und Pfarrer Haack habe "schon in mehr als 300 Fällen Erfahrungen gesammelt."[538] Acht Jahre später gehört diese ehemals im Sinne einer "initiierenden Maßnahme" zum Einsatz gebrachte Methode noch immer zum Repertoire der Kirchen- und Elternvertreter . Im Februar 1984 ließ z.B. der Berliner "Sekten-Experte" Gandow verbreiten, im Westteil der Stadt seien "alle relevanten Gruppen <...> konzentriert vertreten. Pro Jahr würden sie sich noch um ein halbes Dutzend vermehren"[539]. Im Rahmen eines Vortrags der Aktion für geistige und psychische Freiheit im September 1984 versuchte Haack die Anwesenden mit den Worten wachzurütteln: "Nun ist aus den anfänglich fünf <...> Jugendreligionen <...> eine nahezu unübersehbare Landschaft religiöser und quasireligiöser Gruppen geworden, die mit den Begriffen \`Seelenwäsche´ und \`Psychomutation´ eingekreist werden können."[540] Ein für die Stadt Köln zuständiger Weltanschauungsfachmann sah acht Monate später "eine neue Welle von Sekten" auf uns zukommen, "deren Höhepunkt noch lange nicht erreicht ist", zählte allein in Köln "zwischen 30 und 40 der sogenannten Jugendsekten" und warnte: "Alle zwei Wochen etwa taucht eine neue Gruppe auf."[541] Im März 1986 befürchtete ein Sprecher der Aktion für geistige und psychische Freiheit, "daß in der Bundesrepublik annähernd eine Million

`Anhänger´ solcher Sekten leben"[542]. Kurze Zeit danach erklärte Pater Funke als einer der Vorsitzenden der Berliner Betroffenenvereinigung, die Anzahl der Gruppen habe sich "enorm erhöht" und zu einem "schier unübersehbaren Psycho-Markt" ausgeweitet[543]. In diesem Sinne stellte auch Cammans die bisherigen Erfolge ihres Essener "Sekten-Infos" der besorgniserregenden Zukunft gegenüber und machte, indem sie die Notwendigkeit weiterer städtischer Finanzhilfe herausstellte, geltend: "Wir haben in der Vergangenheit nachweisbar gute Arbeit geleistet. Und wir werden mehr denn je gebraucht."[544]

Qualitative Argumente, d.h. Aussagen, die die angeblich im Vergleich zu den noch "ruhigen" Anfängen des "Kult"-Problems mittlerweile gesteigerte "Jugendsekten"-Gefahr herausstellen, sind logisch mit quantitativen Mutmaßungen verbunden. So wird behauptet, mit Hilfe geschickter "Unterwanderungstechniken" zielten die Bewegungen darauf ab, Multiplikatorenstellen in öffentlichen Ämtern zu besetzen[545] und "Zuarbeiter" in Gesundheits- und Bildungszentren einzuschleusen[546]. Den subversiven Tätigkeiten der "Jugendsekten" seien "keine Grenzen gesetzt", sie reiche "vom Kindergarten bis zur Universität" und mache "nicht halt vor Jugendherbergen, Jugendheimen und Pfarrheimen."[547] Aufgrund des von den Gruppierungen angetretenen Marsches durch die Institutionen wären Bedienstete des Staates und der Kirchen - unabhängig davon, ob es sich dabei um einen Hausmeister oder einen Oberkirchenrat handele - als akut gefährdet einzustufen[548]. Um der Rede von der Bedrohung durch Neue Spirituelle Bewegungen Überzeugungskraft zu verleihen, wurde schließlich konstatiert: "War früher ein Krsna-Mönch durch seine exotische Ordenstracht sofort zu erkennen, so ist er heute normal gekleidet und weist sich vielleicht als Spendensammler für soziale Zwecke aus."[549] Oder: "Heute treten getarnte Sektenangehörige als Finanz-, Häuser- und Grundstücksmakler auf, heute verkaufen Sekten hochsensible Software für den effektiven Ablauf von Industrieunternehmen, heute betreiben Sekten unter Tarnnamen nicht nur Restaurants, Diskotheken, Hotels, sondern auch Kliniken, Therapiezentren, Ärztepraxen, um <...> nur einige Beispiele zu nennen."[550]

Ein letzter Aspekt ergibt sich, wenn man Bestrebungen, die zunächst nur auf Neue Spirituelle Bewegungen angewandte Devianzdefinition auf immer mehr außerkirchliche Organisationen zu übertragen, auf dem Hintergrund der inhaltlichen Unbestimmtheit betrachtet, die das "Jugendsekten"-Konstrukt von Beginn an kennzeichnete. Der im Verlauf der gesamten Debatte denotativ vage gebliebene "Jugendsekten"-Terminus bietet sich für einen Transfer auf andere, ebenfalls mit den Kirchen konkurrierende Weltanschauungssysteme geradezu an. Kuner betont dann auch zu recht: "War der Begriff <...> von vornherein nicht unbedenklich, wurde er inzwischen so weit gedehnt, daß ihm beinahe die gesamte `Alternativszene´ zugeschlagen wird"[551].

Eine vollständige Liste der inzwischen von irgendwelchen Instanzen oder Autoren unter den "Jugendsekten"-Terminus subsumierten Bewegungen würde - wollte man sich die Mühe tatsächlich machen - ein Vielfaches der sechs ursprünglich von der Bundesregierung in diesem Zusammenhang genannten Gruppierungen umfassen[552]. Vereinigungen mit radikal-christlichem bzw. christlich-prophetischem Hintergrund wie z.B. der "Lichtkreis Christi"[553] oder das "Heimholungswerk Christi"[554], einst angesehene, auf hinduistischem Boden gewachsene Gruppen wie die des indischen Philosophen Aurobindo[555] oder ursprünglich über jeden "Jugendsekten"-Verdacht erhabene Bewegungen wie die der Sufis[556], müßten bei solch einem Unternehmen berücksichtigt werden. Die sogenannte "Buddhistische Gemeinde am Niederrhein"[557] oder "Neo-germanische Kulte"[558] würde der Leser ebenfalls dort finden. Weiterhin wäre z.B. die Europäische Arbeiterpartei[559] oder "sektenähnlich agierende Firmen wie etwa `Amway´ oder `Bep´"[560] aufzunehmen. Da die Unbestimmtheit des "Jugendsekten"-Begriffs die Idee von "fließenden Übergängen" zwischen einer gewöhnlichen und einer militanten Meditationsbewegung zuläßt und auch die Grenzen zwischen einem Therapeuten und einem Guru angeblich immer durchlässiger werden[561], legen Anti-"Jugendsekten"-Kräfte auch Wert darauf, die sogenannte New-Age-Bewegung in die Debatte miteinzubeziehen[562].

Es wundert nicht, daß bei einer solch extensiven Auslegung des "Jugendsekten"-Begriffs die Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen an einigen Stellen gänzlich aus den Fugen geraten ist. Einige Autoren glauben z.B., daß "die klassischen Sekten und Sondergemeinschaften <...> gewissermaßen im Windschatten der schlagzeilkräftigen `Jugendsekten´ expandieren" und mit den sonst immer vorrangig behandelten Gruppen gewisse Ähnlichkeiten zeigen[563]. Entsprechend appellierte der Landesbischof Hanselmann, sich vor einem "Sog religiöser Bewegungen und Sekten" zu schützen und erklärte, "es gelte sich auf dem weiten weltanschaulichen Feld zu orientieren, das die traditionellen Sekten, alternativgläubige Anthroposophen, die Sehnsucht nach schnellem Glück durch Drogen oder durch exotische Religiosität umfasse."[564] Der Weg von solchen Pauschalformulierungen bis hin zur Nennung einzelner "klassischer Sekten" in dem fragwürdigen Kontext, ist dann auch nicht mehr weit. Bender z.B., Leiter des Amts für Missionarische Dienste und Landeskirchlicher Beauftragter für außerkirchliche Gemeinschaften und Weltanschauungen brachte die Zeugen Jehovas mit den "Jugendsekten" in Verbindung und begründete diese Parallelisierung mit den Worten: "Gerade sie haben einen hohen Anteil jüngerer Mitglieder."[565] Analog befand der Geschäftsführer der Bonner Aktion für geistige und psychische Freiheit, "die Zeugen Jehovas müsse man <...> zu diesen `destruktiven´ Gruppen rechnen."[566] Bereits 1 1/2 Jahre früher rieten Haack und Flöther auf einem Kongreß des gerade erwähnten Dachverbands bundesrepublikanischer Betroffenenvereinigungen: "Die Elterninitiativen werden gut daran tun, Eintrittswillige aufzunehmen und zu betreuen, die mit einer althergebrachten Sekte belastet sind. Denn die Wirkung auf die Familie kann durchaus die gleiche sein, ob nun Jehovas Zeugen oder die Vereinigungskirche des Koreaners Mun eine Familie in Schwierigkeiten gestürzt haben."[567] In einer Selbstdarstellung des ursprünglich auf "Jugendreligionen" fixierten "Sekten-Info"-Essen schließlich werden neben einer ganzen Reihe weiterer Gruppierungen - darunter die Zeugen Jehovas, die Rosenkreuzer, oder "spritistische Sekten und Zirkel" - auch die Evangelischen Freikirchen,

die Pfingstgemeinden sowie die Mormonen als "Sekten und religiöse Gemeinschaften" ausgewiesen, bezüglich der man Information- und Beratung geleistet habe.

IV Resümee und Ausblick

IV.1 Rekapitulation des Untersuchungsgangs und Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse

Folgt man der wissenschaftstheoretischen Konzeption von Kuhn[1], dann ist der Alltag einer "scientific community" durch die sogenannte "normalwissenschaftliche Forschungsarbeit" charakterisiert. Letztere besteht bildlich gesprochen darin, "topographische Einzelheiten auf einer Landkarte zu verdeutlichen, deren Hauptlinien bereits feststehen."[2] Mit anderen Worten: Normalwissenschaftliche Forschungsarbeit setzt eine affirmative Übernahme bereits erarbeiteter Ergebnisse einer wissenschaftlichen Gemeinschaft voraus. Auf der Basis eines als gesichert unterstellten Wissens über einen bestimmten Objektbereich widmen sich Angehörige eines akademischen Kollegiums weiterführenden Detailfragen. Die Lösung immer differenzierter werdender Forschungsprobleme, die schrittweise auf kumulativen Kenntnisbeständen aufbauen, sichert den normalwissenschaftlichen Fortschritt.

Die hierzulande seit Ende der 70er Jahre fächerübergreifend geführte "Jugendsekten"-Debatte trägt Züge einer normalwissenschaftlichen Forschungsarbeit. Daß die "Jugendsekten" eine gesellschaftlich bedeutsame Fragestellung repräsentieren und daß die so bezeichneten Gruppen deshalb auch der Wissenschaft zur Aufgabe gemacht sind, ist inzwischen in akademischen Kreisen selbstverständlich. Von aktuellen Beiträgen zu dem besagten Thema wird erwartet, daß sie die bis dahin vollzogene Diskussion voranbringen und Aspekte zutage fördern, die noch keine Beachtung fanden. In diesem Sinne lagen selbst die zahlreichen kritischen Anmerkungen, die im Zuge der Diskussion bezüglich einzelner Gesichtspunkte des gezeichneten Bildes alternativer Spiritualität formuliert wurden, im normalwissenschaftlichen Trend. Teilergebnisse der laufenden Auseinandersetzung wurden von ihnen zwar relativiert, so daß sich gewisse Schwerpunkte des "Jugendsekten"-Images verlagerten. Zu einer konzeptionell fundierten, die mittlerweile vorliegenden

Einzelkritiken integrierenden Aufarbeitung der "Jugendsekten"-Debatte kam es jedoch nicht.

Die vorliegende Arbeit wurde mit der Absicht in Angriff genommen, diesen Mangel zu beheben. Es war das Anliegen der vorangehenden drei Hauptabschnitte, die Widersprüche, die inzwischen gegen die herrschenden Inhaltstendenzen der "Jugendsekten"-Debatte artikuliert wurden, auf der Basis eines theoretischen Ansatzes zu systematisieren und bislang von der Kritik ausgesparte Leerstellen auszufüllen. Im ersten Kapitel ging es vor allem darum, den Grundtenor der Diskussion plastisch hervortreten zu lassen und den Katalog der schwerwiegenden Vorwürfe gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen auszubreiten. Dabei dürfte deutlich geworden sein, daß die meisten der mit dem "Jugendsekten"-Thema befaßten Autoren bei ihrer Betrachtung des besagten Phänomens ein Kriminalitäts- bzw. Pathologiekonzept zugrundelegen und die in Rede stehenden Gruppierungen als dysfunktionale Ausfallerscheinungen moderner Gesellschaften begreifen.

Um dem so gekennzeichneten Grundtenor angemessen begegnen zu können, wurde im zweiten Kapitel mit dem sogenannten Labeling Approach ein devianzsoziologischer Ansatz rekonstruiert, der sich antithetisch gegen ehemals dominante Entwürfe innerhalb der Soziologie des abweichenden Verhaltens wendet und sich entsprechend seiner objekttheoretischen Ausrichtung unmittelbar auf die gängigen Inhalte der "Jugendsekten"-Debatte beziehen läßt.

Im dritten Kapitel schließlich wurden die unter dem Blickwinkel der Themenrelevanz zusammengetragenen Aspekte des Labeling Approach auf die "Jugendsekten"-Debatte transferiert und dort angewendet. Vier Problemstellungen erwiesen sich dabei als konstitutiv für eine grundlegende Kritk an der bisherigen Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen. In Anlehnung an einen für Vertreter des Labeling Approach zentralen Forschungsschwerpunkt bestand ein erster Schritt darin, retrospektiv jene gesellschaftlichen Kräfte aufzuspüren, die aufgrund einschlägiger Aktivitäten für die ab

Juli 1978 auf breiter Basis geführte "Jugendsekten"-Debatte verantwortlich zu machen sind. Eine chronologische Aufarbeitung der Beschäftigung mit alternativer Spiritualität in der Bundesrepublik ergab, daß es zu Beginn jener Diskussion hauptsächlich evangelische und katholische Beauftragte für Sekten und Weltanschauungsfragen waren, die sich für das besagte Phänomen interessierten, diesbezügliche Stellungnahmen abgaben und Maßnahmen ergriffen, um den aus ihrer Sicht gefährlichen Tendenzen zu begegnen, die sich angeblich in der "Szene" auftaten. Die daraufhin immer weitere Kreise ziehende "Jugendsekten"-Debatte verlief über weite Strecken ganz im Sinne ihrer Initiatoren. Öffentliche Medien, von Regierungsstellen herausgegebene Sachstandsberichte sowie wissenschaftliche Beiträge ließen sich von den in den Anfängen vorgenommenen Interpretationen leiten und lieferten ihren Beitrag zur Verfestigung eines negativ besetzten öffentlichen "Jugendsekten"-Images. Als Gründe für den Erfolg, den die Urheber der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen rückblickend für sich beanspruchen können, wurden zweitens strukturelle und ideelle Voraussetzungen für den Einfluß der beiden Großkirchen hinsichtlich des Meinungsbildes der bundesrepublikanischen Bevölkerung benannt. Die Erörterung dieses Aspekts folgte der von Labeling-Theoretikern favorisierten These, nach der die Möglichkeit, einer Abweichungsbestimmung Breitenwirkung zu verleihen, an Definitionsmacht gebunden ist.

Nachdem bereits im ersten Kapitel die Tatsache angesprochen wurde, daß zu Beginn der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen so gut wie keine deutschsprachigen religionswissenschaftlichen oder soziologischen Studien und damit hierzulande verfaßte Korrektiva gegenüber den theologischen Tendenzschriften verfügbar waren, konzentrierte sich die Erörterung des für die Etablierung des "Jugendsekten"-Konstrukts notwendigen gesellschaftlichen Interventionspotentials nun auf jene Momente, aus denen sich das bestehende Machtgefälle zwischen der Kirche und den Neuen Spirituellen Bewegungen ablesen läßt. In diesem Zusammenhang wurde betont, daß in den Reihen der zuletzt genannten Gruppen eher das Prinzip der gegenseitigen Abgrenzung vorherrscht und daß jede einzelne Bewegung auf sich

allein gestellt ist, wenn es darum geht, dem herrschenden "Jugendsekten"-Konstrukt zu widersprechen. Darüberhinaus wurde die Meinung vertreten, es sei für die Gruppen in der Vergangenheit deshalb schwierig gewesen, eine Gegendefinition zu verbreiten, weil die Vereinigungen in nur ungenügendem Maße über institutionelle Unterabteilungen mit jeweils festgelegten Funktionen verfügen und die Medien bisher kaum bereit waren, authentische Stimmen aus der "Szene" einzufangen. Auf der anderen Seite war es den Gegnern der Neuen Spirituellen Gruppen möglich, den differenzierten Organisationsapparat der in diesem Fall eng zusammenarbeitenden Kirchen sowie deren medienpolitisches Instrumentarium im Rahmen der Auseinandersetzung mit den "Jugendsekten" zu nutzen und sich auf diese Weise gegenüber den besagten Vereinigungen Vorteile zu verschaffen. Hinzu kommt, daß die Verlautbarungen der evangelischen und katholischen "Sekten-Beauftragten", aufgrund des Vertrauens, das ihnen als gesellschaftlich anerkannte Experten von weiten Teilen der Bevölkerung entgegengebracht wird, nachhaltig Wirkung entfalten konnten. Den theoretischen Hintergrund eines dritten, gegen dominante Inhalte der Diskussion um Neue Spirituelle Bewegungen gerichteten Kritikpunktes, bildete die von Labeling-Theoretikern gewonnene Einsicht, daß Bemühungen einer mit Definitionsmacht ausgestatteten Sozialgruppe, bestimmte Individuen als abweichend zu stigmatisieren, interessengeleitet sind. Entsprechend dieser Erkenntnis stellte sich die Frage, welche lebensweltlichen Ambitionen dem gesellschaftlich konstruierten Devianzetikett "Jugendsekten" zugrundliegen.

Um die Intentionen der für die Debatte um alternativ-spirituelle Gruppen letzlich verantwortlichen Personenkreise unbeeinflußt von möglicherweise unhaltbaren Vorurteilen rekonstruieren zu können, wurde zunächst überprüft, inwieweit das von den im Kampf gegen "Jugendsekten" federführenden Instanzen aus legitimatorischen Gründen vorgebrachte Argument, ihr Engagement in dieser Angelegenheit entspringe der Sorge um die Gesundheit oder gesellschaftliche Zukunft der mit Hilfe fragwürdiger Rekrutierungstechniken besonders gefährdete Jugendgeneration, vom aktuellen Stand der Forschung

abgedeckt ist. Die Konfrontation der auf Neue Spirituelle Bewegungen bezogenen wissenschaftlichen Ergebnisse mit den üblicherweise vorgebrachten Rechtfertigungen für das Vorgehen gegenüber "Jugendsekten" ergab, daß sich die verbreitete Meinung, es handele sich bei den in Rede stehenden Gruppierungen um ein quantitativ bedeutendes Phänomen, nicht aufrechterhalten läßt. Auch der Annahme, die umstrittenen Vereinigungen seien in erster Linie Jugendorganisationen bzw. hätten es ausdrücklich auf Jugendliche "abgesehen", wurde widersprochen. Ferner erwies sich die verbreitete Vorstellung als inadäquat, es gäbe direkte Parallelen zwischen der durch den Massenselbstmord von Guayana bekanntgewordenen "Volkstempel"-Religionsgemeinschaft und den hierzulande vorfindbaren Neuen Spirituellen Bewegungen.

Die Kluft zwischen dem hierzulande herrschenden "Jugendsekten"-Image und der bis heute empirisch erforschten Situation innerhalb der alternativ-spirituellen Szene vergrößert sich weiterhin dadurch, daß die pauschalen Vorwürfe, die besagten Gruppierungen bedienten sich fragwürdiger, wenn nicht gar krimineller Finanzierungs- und Rekrutierungsmethoden offensichtlich nicht mit der wissenschaftlich rekonstruierten Sachlage übereinstimmen. Weder der Betrugsverdacht noch das sogenannte "Brainwashing"-Modell basiert auf eindeutigen Belegen. Stattdessen erschien das von den Anti-"Jugendsekten"-Kräften zur Unterstützung ihrer Mutmaßungen präsentierte Material nicht zuletzt aufgrund diverser anderslautender Stimmen seinerseits als untersuchungsbedürftig und lieferte Hinweise auf die biographische Lage jener Individuen, - seien es nun Eltern von Mitgliedern Neuer Spiritueller Bewegungen oder "Ehemalige" -, die sich in einer gegenüber religiösen bzw. weltanschaulichen Minderheiten feindlichen Umgebung vom Devianzverdacht freisprechen wollen.

Ein Überblick über die Untersuchungsergebnisse schließlich, die sich auf die medizinisch-psychologischen Argumente von "Jugendsekten"-Gegnern beziehen lassen, machte ebenfalls deutlich, daß der auf Neue Spirituelle Bewegungen gemünzte Negativ-Tenor keine

nachprüfbare Substanz besitzt. Tendenziöse, in der Bundesrepublik gern zitierte Arbeiten aus den USA, sowie inhaltlich den eben angesprochenen amerikanischen Studien folgende Untersuchungen, die hierzulande erstellt worden sind, besitzen unter ideologiekritischen und forschungspragmatischen Gesichtspunkten betrachtet nicht die Qualität, um die These von gesundheitsschädlichen Wirkungen einer "Jugendsekten"-Mitgliedschaft stichhaltig zu belegen. Hinzu kommt, daß diverse Autoren in ihren Beiträgen zu Schlußfolgerungen gelangen, die vom etablierten Konsens abweichen und gängige Vorurteile gegenüber Neuen Spirituellen Bewegungen in Zweifel ziehen.

Unter der Voraussetzung, daß es sich bei den konfessionellen "Sekten-Experten" und den anderen, in der gleichen Angelegenheit engagierten Kirchenvertretern um Personen handelt, die sich im Einzelfall seit über zehn Jahren mit dem Phänomen der alternativen Spiritualität in der Bundesrepublik auseinandersetzen und in dieser Funktion die zu großen Teilen von Wissenschaftlern geführte "Jugendsekten"-Debatte genauestens verfolgen, wurde die aus der einschlägigen Literatur herauszulesende Behauptung, es seien vorrangig seelsorgerische Ambitionen, auf denen die gesamtkirchliche Auseinandersetzung mit den Neuen Spirituellen Bewegungen beruhe, als ein strategisches Medium mit dem Ziel begriffen, von den eigentlichen Interessen an der besagten Diskussion abzulenken. Die auf dieser heuristischen Grundlage aufbauenden Überlegungen zu den tatsächlichen, im Zusammenhang mit Anti-"Jugendsekten"-Maßnahmen stehenden Ambitionen wurden auf die These zugespitzt, die sich in den Neuen Spirituellen Bewegungen sichtbar manifestierenden Alternativen zum verfaßten Christentum repräsentierten eine ernsthafte Herausforderung für die Großkirchen. In diesem Sinne wurden die insbesondere von evangelischen und katholischen Weltanschauungsfachleuten erhobenen Anschuldigungen gegenüber "Jugendsekten" als Versuche begriffen, die als Konkurrenten auftretenden Gruppen vom "freien Markt der Sinnsysteme" zu verdrängen.

Neben diesen wettbewerbsstrategischen Komponenten des hauptsächlich von Kirchenkreisen getragenen Anti-"Jugendsekten"-Kampfes wurden schließlich auch sozialpsychologische Gründe als wesentliche Bedingungsfaktoren für die Heftigkeit, mit denen vor allem die konfessionellen "Sekten-Experten" auf die Neuen Spirituellen Bewegungen reagierten, genannt. Es ist nämlich wahrscheinlich, daß die gegenwärtige weltanschaulich-pluralistische Situation auch oder vielleicht gerade von einem Theologen als problematisch erfahren wird und die Existenz der alternativ-spirituellen Gruppen die Plausibilität der von den besagten Kirchenvertretern für wahr gehaltenen christlichen Überzeugungen berührt. Entsprechend besitzen die von letzteren initiierten Anti-"Jugendsekten"-Maßnahmen auch die Funktion, die subjektiven Glaubensinhalte mit Hilfe der Negativattribuierung potentieller Konkurrenzangebote abzusichern.

Innerhalb des Labeling Approach vollzogene Überlegungen, denen zufolge die Initiatoren einer Devianzdefinition gezielt vorgehen müssen, um der betreffenden Abweichungsbestimmung gesamtgesellschaftliche Anerkennung zu verschaffen, wurden abschließend einem vierten Kritikpunkt zugrundegelegt. Eine dreigliedrige Klassifizierung von Strategien, auf die sich die Initiatoren der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen in der Absicht stützten, das "Jugendsekten"-Konstrukt zu etablieren, sollte die entsprechende Erörterung erleichtern. Unterschieden wurden dabei a) unmittelbar auf bestimmte Adressatengruppen ausgerichtete Maßnahmen, b) sogenannte "Vorbereitende Maßnahmen", und c) sogenannte "Unterstützende Maßnahmen".

Unter die erstgenannte Kategorie wurden Aktivitäten subsumiert, welche mit Hilfe von Presseberichten oder Standardliteratur zum Thema "Neue Spirituelle Bewegungen", öffentlichen Informationsveranstaltungen von Elterninitiativen sowie Beratungstätigkeiten von Multiplikatoren dazu beitrugen, die von kirchlichen Instanzen vorgegebenen Inhalte im Bewußtsein des bundesdeutschen "Normalbürgers" zu verfestigen. Daneben erwiesen sich von Gegnern alternativ-

spiritueller Bewegungen organisierte Fachtagungen und die in Buchform veröffentlichten Referate und Diskussionen, die im Rahmen jener Symposien gehalten bzw. geführt wurden, als wichtige Foren, um die Fragestellungen, die in den USA von einer explizit gegen "Cults" gerichteten "scientific community" verfolgt werden, in hiesigen Wissenschaftskreisen bekannt zu machen und auf Fortsetzungskonferenzen zu vertiefen. Schließlich konnte an Beispielen festgemacht werden, daß Kirchenvertreter entweder direkt oder indirekt - d.h. über von ihnen gegründete oder betreute Elterninitiativen - auf Politiker und ihre Entscheidungen im Zusammenhang mit der "Jugendsekten"-Frage Einfluß nehmen.

Als "Vorbereitende Maßnahmen" wurden in die Anfangsphase der Beschäftigung mit Neuen Spirituellen Bewegungen zu datierende Bemühungen begriffen, das "Jugendsekten"-Konstrukt inhaltlich so auszugestalten, daß es von der Öffentlichkeit als Devianzdefinition aufgefaßt und als solche im gesellschaftlichen Alltag handlungswirksam wird. Anstrengungen der "Sekten-Experten", Elterninitiativen zu gründen bzw. innerhalb jener Betroffenenvereinigungen einflußreiche Positionen einzunehmen, fallen zu großen Teilen ebenfalls in die der eigentlichen "Jugendsekten"-Debatte vorausgehenden Phase, gehören aber auch unter qualitativen Gesichtspunkten betrachtet in den gleichen Kontext wie die zuvor aufgelistete Strategie. Ähnliches gilt für die Tatsache, daß die Weltanschauungsbeauftragten ihre kompromißlose Haltung gegenüber den Neuen Spirituellen Bewegungen zunächst in den eigenen Reihen publik machen mußten und sich erst aufgrund ihrer Aktivitäten ein gesamtkirchlicher Konsens bezüglich der alternativ-spirituellen Szene herausbildete.

Mit dem Stichwort "Unterstützende Maßnahmen" wurden schließlich Strategien benannt, die das mittlerweile als Abweichungsdefinition gesellschaftlich etablierte "Jugendsekten"-Konstrukt gegenüber möglichen Widersprüchen abschirmen sollen. Für Aktivitäten dieser Art stehen erstens Tendenzen, die umstrittenen Gruppen aus der sie

betreffenden öffentlichen bzw. wissenschaftlichen Diskussion auszugrenzen, zweitens Versuche, einen staatenübergreifenden Kontakt nationaler Betroffeneninitiativen zu institutionalisieren, sowie drittens Bestrebungen, die Negativkonnotation des "Jugendsekten"-Terminus trotz des mittlerweile von der Wissenschaft umrissenen Bildes von den Neuen Spirituellen Bewegungen zu perpetuieren.

IV.2 Die Bedeutung der gewonnenen Ergebnisse für die Religionswissenschaft

Wie im ersten Kapitel dieser Arbeit dargelegt, erfüllt die soeben an theoretisch miteinander verknüpften Einzelergebnissen festgemachte Kritik an der bisherigen "Jugendsekten"-Debatte insbesondere für die Religionswissenschaft eine wichtige Funktion.

Im Rückblick erscheinen die Voraussetzungen, unter denen sich Religionswissenschaftler in die Auseinandersetzung einbrachten, aus zwei Hauptgründen als ungünstig. Erstens war es nachteilig, daß zu Beginn der interdisziplinären Erörterung keine nennenswerten, hierzulande erstellten religionswissenschaftlichen Forschungsarbeiten bezüglich alternativer Spiritualität zur Verfügung standen. Gleichzeitig wurde nur kaum wahrgenommen, daß die von vielen Wissenschaftlern als Wirklichkeits-adäquat empfundene Konzentration auf sechs bis acht "Jugendsekten" auf unangemessenen Vorgaben basiert, die von den Initiatoren der Auseinandersetzung in Umlauf gesetzt wurden. Im Sinne dieser beiden Aspekte ist festzuhalten, daß auf seiten der Religionswissenschaft ein fachinterner Konsens über die Ausgestaltung eines der eigenen Disziplin angemessenen Forschungsdesign nicht vorhanden war. Stattdessen geriet man vor allem dort, wo man theologische Vorarbeiten zum "Jugendsekten"-Phänomen als sinnvolle themeninitiierende Beiträge würdigte, in das zu Beginn des vierten Kapitels dieser Arbeit angesprochene "normalwissenschaftliche" Fahrwasser.

Die auf theoretischer Grundlage schwerpunktmäßig im dritten Kapitel ausgestaltete Gesamtschau mittlerweile vorgebrachter

Einzelkritiken zum Verlauf, zum Stil und zu den Inhalten der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen dürfte deutlich gemacht haben, daß das, was sich zu einem `common-sense´-artigen Wissen über "Jugendsekten" verfestigte und auch von Religionswissenschaftlern als selbstverständliche Grundlage akademischer Forschung begriffen wurde, einer gewissenhaften Überprüfung nicht gewachsen ist. Die forschungspragmatischen Verpflichtungen, die aus dem bisher erreichten Diskussionsstand vordergründig erwachsen und von den meisten Teilnehmern der Debatte bisher auch als solche empfunden wurden, beruhen auf einer Scheinplausibilität!

Für die Religionswissenschaft wäre es jetzt an der Zeit, die aufgezeigte Krise des althergebrachten Paradigmas zum Anlaß zu nehmen, andere Wege als die bisherigen zu beschreiten und bisher Versäumtes nachzuholen.

IV.3 Impulse für eine alternative, religionswissenschaftliche Erforschung Neuer Spiritueller Bewegungen

Im Zusammenhang mit der Entfaltung der diese Arbeit leitenden Zielperspektive wurde ausdrücklich betont, daß es sich bei der inzwischen vollzogenen Kritik an der "Jugendsekten"-Debatte um einen **Zwischenschritt** handelt, der eine den religionswissenschaftlichen Maximen angemessene theoretische und empirische Durchdringung des Phänomens Neuer Spiritualität **vorbereiten** soll. Um wenigstens mögliche Umrisse dieses neuen Paradigmas zu skizzieren, sind abschließend sechs Forderungen an einen alternativen Ansatz formuliert. Diese haben lediglich vorläufigen Charakter, sind also für Ergänzungen und begründete Korrekturen offen.

Die erste Forderung erwächst aus dem religionswissenschaftlichen Leitprinzip des hermeneutischen Verstehens subjektiven Sinns. Sie ist terminologisch in eine von Schütz entlehnte Begrifflichkeit gekleidet und lautet: Die bisher für die meisten Beiträge zum "Jugendsekten"-Problem typische "Ihr-Beziehung" zwischen den

jeweiligen Autoren und den behandelten Organisationen ist - unabhängig davon, welche der alternativ-spirituellen Gruppen zum Thema erhoben werden - zu Forschungszwecken in eine "Wir-Beziehung" zu überführen!

Hinter diesem Postulat verbirgt sich folgendes: Die sogenannte Alltagswelt ist ein Lebensbereich, in dem sich handelnde Menschen sinnhaft aufeinander beziehen. Dieser sinnhafte Bezug kann z.B. die Form einer unmittelbaren Begegnung zwischen Individuen annehmen. Im Rahmen eines solchen face-to-face-Kontakts erscheint der jeweils "Andere" als ein "Mitmensch" in einer "Wir-Beziehung". Er ist für die ebenfalls in der Situation involvierten Personen leibhaftig gegenwärtig. Seine verbalen und nonverbalen Lebensäußerungen sind der direkten Erfahrung zugänglich und lassen Rückschlüsse auf seinen Charakter, seine Absichten und Erwartungen zu. Gleichzeitig kann er auf ihn herangetragene Unterstellungen und Ansprüche reagieren, diese gegebenenfalls korrigieren oder zurückweisen[3]. Der sinnhafte Handlungsbezug kann sich aber auch innerhalb einer "Ihr-Beziehung" vollziehen[4]. Ein ehemals als "Mitmensch" erlebter, nun in der Ferne weilender Interaktionspartner erscheint z.B. im Geiste des Verfassers eines an die zuerst genannte Person gerichteten Briefes als ein "Zeitgenosse", dessen augenblickliche Existenz vom letzteren hypothetisch vorausgesetzt, aber nicht unmittelbar verifiziert werden kann. Auf den Adressaten des Schreibens bezogene Vorstellungen sind dabei aus konkreten Erlebnisrückständen oder "Sedimentierungen" früherer face-to-face-Kontakte mit dem Verfasser der Botschaft gebildet. So wie der "Sender" den "Empfänger" einst als typisch erfahren hat, erscheint dieser nun im Bewußtsein des Briefeschreibers. Die Möglichkeit, die das Klischee konstituierenden Unterstellungen direkt zu überprüfen, besteht - wie erwähnt - nicht. Ein "Zeitgenosse" kann aber auch jemand Unbekanntes sein, von dem Dritte berichten. Auch in diesem Fall wird das Bild von der betreffenden, lediglich in der Erzählung präsenten Person mit Typisierungen ausgefüllt, die im Rahmen eines früher datierten Umgangs mit biographisch relevanten, dem besagten Zeitgenossen

vermeintlich ähnlichen Individuen gewonnen wurden und sich als Folge der Schilderung nun assoziativ aufdrängen.

Damit ist bereits gesagt, daß Beziehungen entsprechend ihres Anonymitätsgrades unterschieden werden können[5]. Während auf der einen Seite eines gedachten Kontinuums die "Wir-Beziehung" steht, findet sich am anderen Ende eine hochabstrakte "Ihr-Beziehung", die sich aus sogenannten "Typisierungen sozialer Kollektiva"[6] speist. Solcherart Typisierungen werden zwar subjektiv als real existierende Größen erlebt, bestehen aber letztlich aus imaginären Zuschreibungsgrößen, die gewöhnlich nicht mehr die Gestalt konkreter Mitmenschen annehmen können.

Das "Jugendsekten"-Konstrukt ist ein Musterbeispiel für "Typisierungen sozialer Kollektiva". Seine Existenz ist an Bewußtseinsleistungen derer gebunden, die sich die seinerzeit in Umlauf gebrachten, inzwischen zur alltagsweltlichen Faktizität geronnenen Definitionen bezüglich Neuer Spiritueller Bewegungen zu eigen machen. Die seltenen, in der Vergangenheit stattgefundenen konkreten Begegnungen zwischen Wissenschaftlern und denjenigen, die als "leibhaftige" Menschen durch ihr Denken und Handeln den Wirklichkeitsbereich "alternative Spiritualität" konstituieren, führten dagegen auf seiten der Untersuchenden sehr schnell dazu, sich der Unangemessenheit der gängigen Vorurteile bewußt zu werden: Z.B. die von Kuner vorgelegten Ergebnisse seiner soziologischen Arbeiten zum Phänomen der Neuen Spirituellen Bewegungen[7], die Schlußfolgerungen, die die Autoren der sogenannten "Wiener Studie"[8] aufgrund der von ihnen mit Mitgliedern einiger der umstrittenen Bewegungen geführten Tiefeninterviews zogen, oder auch ein von Röhr durchgeführtes Projektseminar, in dessen Verlauf die Studiengruppe "Formen des offenen Dialogs" und die "Begegnung von Mensch zu Mensch" praktizierte und bei ihren Besuchen bei einzelnen Vereinigungen der Frankfurter ´Szene´ "keine ´Ausgeflippten´, keine ´verführten Verführer´" und "keine ´ausgekochten Spekulanten´" antraf[9], sprechen für diesen Tatbestand.

Gemäß dieser Vorbilder wäre es eine wichtige Aufgabe für Religionswissenschaftler, den bisher durch "die fehlende Bereitschaft zur verstehenden Auseinandersetzung"[10] geprägten Umgangsstil mit alternativ-spirituellen Bewegungen zu verändern. Viel wäre gewonnen, wenn man in Abgrenzung zu der bislang üblichen Gepflogenheit, die vom "Jugendsekten"-Stigma betroffenen Gruppen von der Debatte um Neue Spiritualität auszuschließen, dazu übergehen würde, ganz bewußt das Gespräch mit den benachteiligten Organisationen zu suchen. Eine Möglichkeit, dieses Ziel methodisch umzusetzen, könnte einem Vorschlag von Stone[11] folgend darin bestehen, von Wissenschaftlern vorgenommene Deutungen des relevanten Phänomens von "Experten" aus der Szene kommentieren und so eventuelle Diskrepanzen zwischen den in der phänomenologisch-soziologischen Tradition so genannten "Konstruktionen des 2.Grades" - also den Interpretationen des jeweiligen Forschers - und den "Konstruktionen des 1.Grades"[12] - d.h. dem Selbstverständnis der in den Blick genommenen Subjekte - offenbar werden zu lassen. Solche und ähnliche Vorgehensweisen erscheinen um so mehr geboten, als es ja bekanntlich gesellschaftlich ins Abseits gedrängte Sozialgruppen sind, die zum "Gegenstand" der Analyse erhoben werden, und - wie Matza betont - die Notwendigkeit, sich als Wissenschaftler verstehend in die Lebenswelt der zu untersuchenden Individuen "einzuschalten", besonders dann besteht, "wenn das betreffende Phänomen gewöhnlicherweise verurteilt wird."[13]

In jedem Fall aber gilt: "Solange <...> diejenigen, um die es geht, nicht einmal mehr zu Wort kommen sollen, wo über sie verhandelt wird <...>, solange wird es nicht nur möglich sein, der Öffentlichkeit ein interessengeprägtes Bild als allein gültiges vorzugaukeln, sondern wird auch verhindert, zu Verständnis und Erklärung, d.h. auch zu einer Versachlichung des Phänomens vorzudringen."[14]

Eine zu Forschungszwecken hergestellter face-to-face-Beziehung zwischen den beteiligten Wissenschaftlern einerseits und den Vertretern Neuer Spiritueller Bewegungen andererseits, ja bereits

eine stärkere Berücksichtigung der von den Gruppen verfaßten Stellungnahmen oder Informationsbroschüren als bisher, dürfte dazu führen, die meist als monolithisch wahrgenommene "Szene" in ihrer Vielfalt hervortreten zu lassen. Entsprechend wäre von zukünftigen Forschungsarbeiten zweitens zu fordern: Die in der Vergangenheit eher pauschale Behandlung des Objektbereichs "Jugendsekten" ist zugunsten einer differenzierteren Sichtweise aufzugeben!

In eben diesem Sinne hat sich z.B. Tworuschka gegen die dominante Tendenz gewandt, unterschiedlichste Gruppen unter eine Sammelbezeichnung zu subsumieren und es bei einer Beschäftigung mit "den großen ´Grundstrukturen´ und allgemeinen Grundmustern" zu belassen. Anstelle eilfertiger Generalisierungen seien - so der genannte Religionswissenschaftler weiter - Einzelgruppen in den Blick zu nehmen[15]. Letzteres hätte auch zur Folge, daß einzelne negative Vorfälle in der einen oder anderen Bewegung nicht unreflektiert der alternativ-spirituellen Szene als Ganzes angelastet werden.

Die dritte Forderung: Die Fixierung auf einige wenige, der alternativ-spirituellen Szene zuzurechnenden Gruppen - wie sie im "Jugendsekten"-Begriff zum Ausdruck kommt - ist mit Hilfe eines breiteren, auf das angedeutete Gesamtphänomen bezogenen Zugangs zu überwinden!, versteht sich gewissermaßen als Kehrseite des zweiten Desiderats.

Die Notwendigkeit, die wenigen bisher als bedeutsam begriffenen Organisationen in einen übergeordneten Zusammenhang zu stellen, ergibt sich schon aus dem Scheitern vorliegender Versuche, die "Jugendsekten" als Manifestationen bestimmter, nur für sie geltender Charakteristika erscheinen zu lassen. So sind die Listen der als typisch für die besagten Vereinigungen ausgewiesenen Merkmale unbrauchbar, weil sie entweder dem Extrembeispiel etwa der "Kinder Gottes" nahekommende Aspekte[16] verallgemeinern oder auf nicht verifizierten Unterstellungen[17] beruhen. Andere vermeintliche Konstitutiva - das gilt besonders für die drei bekannten von Haack benannten Kriterien einer "Jugendreligion"[18] - halten der Kritik

nicht stand, weil sie "im Grunde die Struktur jeder neu entstehenden Religion oder religiösen Tradition kennzeichnen"[19]. Baer hat dann auch recht, wenn er die drei sogenannten Zufluchtsformeln des Urbuddhismus: "Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha. Ich nehme meine Zuflucht zu der Lehre. Ich nehme meine Zuflucht zu dem Orden" als historische Varianten der Haackschen Trias "Lebender Meister", "Rettendes Prinzip" und "Gerettete Familie" begreift[20].

Plädoyers für eine umfassendere Perspektive wurden in der Vergangenheit mehrfach formuliert, zielen teilweise in unterschiedliche Richtungen und machen deutlich, daß sich die angestrebte Verbreiterung der Diskussionsbasis - je nach Wahl des Bezugssystems - auf verschiedenen Wegen realisieren läßt. Inwieweit Mildenberger angesichts der mittlerweile relativierten Annahmen über die der Altersstruktur Neuer Spiritueller Bewegungen seinen Vorschlag terminologisch modifizieren würde, das Phänomen der **"Jugendreligiosität"** weiter zu fassen, ist in diesem Zusammenhang sekundär. 1980 jedenfalls vertrat er die Meinung, die in der jüngeren Generation aufbrechende Geistigkeit reiche vom "christlich-kirchlichen Bereich bis hinüber in jenes Feld, wo religiöse Überzeugungen und gesellschaftlich-ideologische Ziele sich zu reformerischen Programmen mischen."[21] Drei Jahre später bewies Nipkow mit seiner Schlußfolgerung Realitätssinn, das Phänomen der neuen Spiritualität lasse sich weder aus den Kirchen, noch aus der Gesellschaft, noch aus der Welt der Erwachsenen hinaus-, in den Bereich der "Sekten" bzw. jugendlicher Subkulturen hineinverlagern[22]. Vergleichbar, jedoch nicht aus einer theologischen, sondern eher aus einer soziologischen Warte, sah auch Enderwitz die in der Bundesrepublik vorrangig behandelten Gruppen in einem größeren Kontext und betonte die historische Verbindung zwischen den besagten Organisationen und den in den 60er Jahren aktuellen Bewegungen der Hippies, der bewußtseinserweiternde Drogen konsumierenden Drop-outs sowie der politisch aktiven Studenten[23]. Ähnlich spielte Hardin im Zusammenhang mit einer Kritik am Haackschen "Jugendreligionen"-Terminus auf Parallelen zwischen den so bezeichneten Vereinigungen und der nur teilweise spirituell motivierten Alternativszene an[24]. Im

Gegensatz dazu hat Schneider 1981 einen ausdrücklich unter dem Blickwinkel der Spiritualität verfaßten Überblick über die vielgestaltige "Szene" in der Bundesrepublik vorgelegt[25]. Zu würdigen ist diese Erörterung, weil sie einen zu der sonst üblichen Sonderbehandlung der hierzulande als "Jugendsekten" apostrophierten Gruppen alternativen Weg beschreitet und die stigmatisierten Organisationen als neben anderen, ebenfalls interessanten Erscheinungsformen außerkirchlicher Spiritualität begreift. Allerdings läßt Schneider - wie es in dem von Mynarek verfaßten Vorwort zu dem besagten Buch heißt - die einzelnen Bewegungen lediglich "am Leser vorbeidefilieren"[26], so daß die an sich begrüßenswerte Breite des Ansatzes in der realisierten Form Wünsche für die Zukunft offenläßt.

Die vierte Forderung: Bereits vorliegende Bemühungen, das Phänomen der Neuen Spirituellen Bewegungen inhaltlich zu erfassen, sind aufzugreifen bzw. zu ergänzen!, bezieht neben der Veröffentlichung von Schneider auch andere Arbeiten mit ähnlicher Zielsetzung ein.

Für diese Diskussionsbeiträge gilt, daß sie erstens im Kontrast zu der in der Vergangenheit dominanten Pathologie-These nach der Substanz der alternativ-spirituellen Angebote fragen und zweitens angesichts der quantitativen Übermacht der dem überkommenen Paradigma verpflichteten Ansätze im Rahmen der mittlerweile vollzogenen "Jugendsekten"-Debatte leider nicht die ihnen gebührende Beachtung fanden. Um den gemeinten Zugängen eben jene Anerkennung zuteil werden zu lassen, sollten die betreffenden Erörterungen daraufhin durchgesehen werden, inwieweit die dort behandelten Themen Impulse für weiterführende Forschung enthalten. Röhr z.B., der - nachdem er bereits 1979 sein Interesse an den mystischen Elementen der alternativ-spirituellen Szene bekundete[27] - 1981 unter eben dieser Problemstellung die Theologie der Vereinigungskirche befragte[28], dürfte es begrüßen, wenn dieser Aspekt in der ursprünglich von ihm intendierten Breite untersucht werden würde. Gleiches gilt sicher ebenso für Flasche, dem neben Richardson[29] das Verdienst zukommt, die Grundzüge der Vereinigungstheologie[30] bzw. die Lehren der

Vereinigungskirche[31] herausgearbeitet zu haben, sowie für Kehrer, dessen Aufsatz "Ethos und Handeln im System der Vereinigungskirche"[32] das Bedürfnis nach Wissen darüber weckt, wie es denn mit dem Ethos und dem Handeln in den Systemen anderer neu-spiritueller Gruppen bestellt ist. Auch die wiederum von Flasche vorgenommene Analyse der religiösen Symbolik in alternativ-spirituellen Organisationen[33] schärft den Blick für mögliche Forschungsinhalte, die in Zukunft stärkere Aufmerksamkeit beanspruchen sollten.

Noch einmal auf die weiter oben formulierte erste Forderung weist schließlich der Appell zurück, sich im Zusammenhang der wissenschaftlichen Erörterung bestimmter Inhaltsaspekte Neuer Spiritueller Bewegungen auch von solchen Beiträgen leiten zu lassen, die von Protagonisten der besagten Vereinigungen verfaßt wurden. Schleip etwa hatte keine Bedenken, in den von ihm herausgegebenen Band "Zurück zur Natur-Religion?"[34] auch einen Beitrag eines Vertreters der Hare-Krishna-Bewegung aufzunehmen[35]. Vergleichbar ließen Becker und Schreiner unter anderem eine Theologin der Vereinigungskirche im Rahmen ihrer Aufsatzsammlung zu Wort kommen[36].

Die fünfte Forderung: An die Stelle einer dem Pathologie- bzw. Kriminalitätskonzept verpflichteten Erörterung alternativer Spiritualität sollte eine explizit religionssoziologische bzw. kulturtheoretische Auseinandersetzung mit dem besagten Phänomen treten!, ist u.a. an diejenigen Fachvertreter gerichtet, die unabhängig von der Beschäftigung mit den Inhalten der neu-spirituellen Angebote schwerpunktmäßig an Fragen interessiert sind, die die Funktionalität der jeweiligen Gruppen betreffen.

Die Notwendigkeit der angedeuteten konzeptionellen Verschiebung offenbart sich insbesondere durch einen Vergleich zwischen der bundesrepublikanischen "Jugendsekten"-Diskussion und der "Cult"-Debatte in den USA. In diesem Sinne hat Nipkow bereits 1981 auf Arbeiten amerikanischer Soziologen verwiesen, die das Phänomen alternativer Spiritualität auf einem relativ abstrakten Niveau behandeln und unter Problemstellungen zu deuten versuchen, die der

obigen Forderung entsprechen[37]. Diese Beiträge stehen für Versuche, die langfristige Bedeutung Neuer Spiritueller Bewegungen bezüglich grundlegender soziokultureller Veränderungen einzuschätzen. Inwieweit "Cults" im allgemeinen, bzw. welche der so bezeichneten Gruppen im speziellen dabei entweder als resozialisierende, spannungsreduzierende, destruktive Tendenzen bindende und damit letztlich als systemstabilisierende Agenturen fungieren oder eher als Katalysatoren, wenn nicht gar Impulsgeber für einen tiefgreifenden gesamtgesellschaftlichen Wandel begriffen werden müssen, ist innerhalb der amerikanischen Diskussion nicht vollständig geklärt, unter einigen Aspekten sogar prinzipell umstritten[38]. Es wäre deshalb die Aufgabe der hierzulande an der Debatte um Neue Spiritualität beteiligten Wissenschaftler, sich stärker als bisher um die Rezeption einschlägiger englischsprachiger Literatur zu bemühen und bereits konsensfähige, möglicherweise auf deutsche Verhältnisse übertragbare Ergebnisse für die hiesige Auseinandersetzung fruchtbar zu machen.

Eine zusätzliche Vorraussetzung, um die Kritik an dominanten Inhalten, am Verlauf und am Stil der deutschsprachigen Diskussion um alternativ-spirituelle Bewegungen konstruktiv zu wenden, ist der Entwurf eines Begriffsapparates, der sowohl den Facettenreichtum der "Szene" als auch die in ihr angelegten Entwicklungstendenzen zum Ausdruck bringen kann. Daraus ergibt sich als sechste Forderung: Bezeichnungen wie Jugendsekten oder Jugendreligionen sind durch konnotativ unbelastete und - soweit möglich - theoretisch aufeinander bezogene Termini zu ersetzen!

Der Aufruf, auf den Gebrauch der im Rahmen der "Jugendsekten"-Debatte gängigen sprachlichen Kennzeichnungen der besagten Gruppierungen zu verzichten, wird dadurch untermauert, daß es jenseits des breiten begrifflichen Konsenses immer wieder Einwände gegenüber den denotativen und konnotativen Gehalten der Termini "Jugendsekten" und "Jugendreligionen" gab, bzw. von verschiedenen Seiten entweder die Sinnhaftigkeit[39] der genannten und anderer synonymer

Begriffe[40] in Zweifel gezogen oder auf deren "polemische Abzweckung"[41] verwiesen wurde. Wenn sich - um mit Baer zu sprechen - inzwischen eine "Situation terminologischer Ratlosigkeit"[42] eingestellt hat, dann auch deshalb, weil sich zu der trotz aller Widersprüche weiterhin populären Wortwahl eine ganze Reihe begrifflicher Alternativen gesellt haben. Vorschläge, die eingeschliffenen Termini durch Bezeichungen wie "neue religiöse Gruppierungen"[43], "nicht etablierte religiöse Gruppen"[44], "hohes Engagement fordernde Gruppen"[45], "messianisch-soteriologisch orientierte Gruppen"[46], "neue Bekenntnisse",[47] "neue Weltanschauungsgemeinschaften"[48] oder "konfessionsoffene Minderheitsgruppen"[49] zu ersetzen, sind zu begrüßen, denn sie spiegeln das Bemühen um Objektivität und wissenschaftliche Distanz im Umgang mit den so bezeichneten Organisationen. Allerdings ist fraglich, ob sie einer systematischen, z.B. an den vorangestellten fünf Forschungsmaximen orientierten Analyse alternativer Spiritualität langfristig in jeder Hinsicht gerecht werden können[50]. Insofern man wiederum die amerikanische Diskussion zum Maßstab erhebt, ist nämlich zu erwarten, daß mit der zunehmend intensiveren Durchdringung des besagten Phänomens hierzulande das Bedürfnis nach einem aufgefächerten, konzeptionell begründeten Begriffssystem wächst. Bezieht man sich zunächst nur auf eben diese - noch längst nicht abgeschlossene - amerikanische Diskussion, läßt sich zumindest eine Basiskonstituente eines solchen Begriffssystem ausmachen. Sie wird durch Versuche repräsentiert, mit Hilfe struktureller Kriterien eine Feingliederung größerer Teile der alternativ-spirituellen Szene vorzunehmen. Campbell etwa mit seiner Idee eines "cultic milieu" im Sinne eines institutionell diffusen Hintergrundes für die Entwicklung soziologisch identifizierbarer neu-spiritueller Bewegungen[51], Stark und Bainbridge mit ihrem dreistufigen Modell unterschiedlich komplexer "Cult"-Typen (audience - client cult - cult-movement)[52], Wallis[53] und auf dessen Überlegungen aufbauend auch Richardson[54], jeweils mit einer Kategorisierung einzelner Evolutionsstadien bestimmter, sich innerhalb eines gewissen Zeitraums organisatorisch verändernder neu-spiritueller Gruppen, oder auch Hargrove mit ihrem durch sozialpsychologische

Theoreme angereicherten funktionalen Zugang und ihrer theoretischen Gegenüberstellung: "transformative" versus "integrative" Bewegungen[55], haben diesbezüglich relevante und nachzuvollziehende Gedanken formuliert.

Darüberhinaus finden sich aber auch in Deutschland mit der bereits in den 70er Jahren von Schwendter vorgelegten Unterscheidung zwischen einer "regressiven" und einer "progressiven" Subkultur[56], sowie mit dem dreidimensionalen Schema, das die Autoren der sogenannten "Wiener Studie" zum Zwecke einer Verortung der von ihnen untersuchten Neuen Spirituellen Bewegungen entworfen haben[57], Ansatzpunkte für die Einlösung der abschließend genannten Forderung.

IV.4 Schlußbemerkung

Das Anliegen der vorliegenden Arbeit, die Voraussetzungen für eine vorurteilsfreie Untersuchung außerkirchlicher Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaften zu schaffen, ist mit der im dritten Kapitel vollzogenen Kritik an der bisherigen Erörterung dieses Themas erfüllt. Zusätzlich wurden mögliche Schritte in Richtung auf eine deskriptiven Prinzipien verpflichtete Analyse alternativer Spiritualität benannt.

Die eigentlichen religionswissenschaftlichen Aufgaben stellen sich erst jetzt. Die Chance, die ideologisch belastete, inhaltlich verengte "Jugendsekten"-Diskussion in eine durch Objektivität und der Maxime des Verstehens geprägte Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen zu überführen, sollte wahrgenommen werden!

Anmerkungen
Kapitel I

1) Ich verwende negativ besetzte und einer empirischen Überprüfung nicht standhaltende Begriffe wie "Jugendsekten" oder "Jugendreligionen" metareflexiv. Das soll heißen: Die genannten Termini sind keine Objektbezeichnungen sondern verweisen im wissenssoziologischen Sinne auf Bewußtseinsleistungen gesellschaftlicher Individuen. Außer in anderslautenden wörtlichen Zitaten setze ich diese Begriffe in Anführungszeichen und gehe damit auf Distanz zu Inhalten, die mit diesen Begriffen in der öffentlichen Meinung verbunden sind. Es ist eine wesentliche, durch das Werk von Berger und Luckmann (vgl.: Berger, P.L.; Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1980) inspirierte Aufgabe dieser Arbeit, den Konstruktcharakter eines mit Bezeichnungen wie "Jugendsekten" oder "Jugendreligionen" bedachten "Wirklichkeits"-Bereich aufzuzeigen und ideologiekritisch zu hinterfragen.

2) Der Terminus findet sich in anderer Schreibweise in: Schneider, K.W.: Jenseits von Kirche und Konvention. Eine Untersuchung neuer spiritueller Bewegungen, Husum 1981 und ist hier als möglicher objekttheoretischer Alternativbegriff zu "Jugendsekten"/"Jugendreligionen" etc. zur Diskussion gestellt. Die durch die Wendung "spirituell" bedingte Unschärfe dieser Bezeichnung ist zugleich ihre Stärke. Die Möglichkeit einer theoretischen Durchdringung von auf Transzendenz bezogenen, aber dem Selbstverständnis nach nicht notwendigerweise **religiösen** Strömungen innerhalb der Alternativkultur bleibt damit gewahrt.

3) Schülein, J.A.: Sinnprobleme in Industriegesellschaften am Beispiel der Jugendsekten, in: Ders. u.a.: Politische Psychologie. Entwürfe zu einer historisch-materialistischen Theorie des Subjekts, Frankfurt 1981, S.18.

4) Waldenfels z.B. macht die von den "Jugendsekten" angeblich ausgehende Gefahr an Einschränkungen individueller Persönlichkeitsrechte, der sogenannten "Psychomutation" und der "Aussteigermentalität" fest. Vgl.: Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen" - notwendig, wünschenswert, gefährlich?, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.11. Ähnlich auch Beckford, J.A.: Widerstand gegen die Sekten. Eine vergleichende Studie, in: Gewissen und Freiheit: 19 (1982), S.61 f.

5) Vgl.: Hoheisel, K.: Die Dämonisierung der sogenannten "neuen Jugendreligionen", in: Saeculum: 34 (1983), S.364.

6) Hahn, A.: Sektenfieber? Intoleranz ist keine Antwort, in: Westermanns Monatshefte: 1985, H.1, S.32.

7) Vgl. Schülein, J.A.: A.a.O., S.31, sowie Ihmenkamp, M.: Jugendreligionen im Religionsunterricht. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um die neue Religiosität, Frankfurt; usw. 1984, S.19 f.

8) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD: Interpretationen und Realität. Eine soziologische Untersuchung am Beispiel der Kinder Gottes (Familie der Liebe), in: Graff, M.; Tiefenbacher, H. (Hrsg.): Kirche - Lebensraum für Jugendliche?, Mainz 1980, S.130.

9) Vgl. Röhm, E.: Bedenken gegen das Thema Jugendreligionen im RU, in: Entwurf: 1979, S.9.

10) Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.118.

11) Doedens, F.: Thema: neue religiöse Bewegungen, in: ru. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts: 15 (1985), H.2, S.42.

12) Im Roman von Kreuter, M.: Sandra und das Haus in den Hügeln, München, Wien 1980, wird auf fünf der sechs am häufigsten genannten Gruppen angespielt.: Auf die Vereinigungskirche, die Scientology-Church, die Kinder Gottes/Familie der Liebe, die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein und die Gesellschaft für Transzendentale Meditation. Lediglich die Divine Light Mission fehlt. Auch die beiden in der Literatur später hinzuaddierten Gruppen: Ananda Marga und Bhagwan Shree Rajneesh Bewegung sind bei Kreuter nicht berücksichtigt.

13) Ebd., S.75.

14) Zu den drei "Fachausdrücken" vgl. ebd., S.64 und S.68.

15) Ebd., S.65. Hervorhebung im Original.

16) Ebd., S.61.

17) Ebd., S.88.

18) Vgl. ebd., S.64.

19) Ebd., S.99.

20) Ebd., S.106 und S.109.

21) Ebd., S.60 und S.99.

22) Vgl. ebd., S.82.

23) Ebd., S.71.

24) Ebd., S.117.

25) Ebd., S.122.

26) Kirchner, W.: "Denken heißt zum Teufel beten". Roman über eine Jugendsekte, Reinbek bei Hamburg 1984.

27) Vgl. Beckford, J., Widerstand gegen die Sekten..., a.a.O.

28) Vgl. ebd., S.65.

29) Vgl. Schwencke, O.: Sie verheißen Glück und bringen unsägliches Elend. Zur Debatte über die sogenannten Jugendsekten im Europäischen Parlament. (Ausführliche Sitzungsberichte des Europäischen Parlaments v. 22.5.1984) Bonn/Strasbourg (Juni) 1984, S.13 ff.

30) Vgl. Campenhausen, A.v.: Blinder Eifer schadet nur. Aktuelle Gefährdungen der Religionsfreiheit, in: Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit (Hrsg.), Halbjahresheft 1, Bern 1985, S.6.

31) Vgl. z.B. eine Beschlußempfehlung des Ausschusses für kulturpolitische Fragen im Bayrischen Landtag mit dem Titel: "Schutz der Persönlichkeitsrechte vor Jugendsekten" (Drucksache 10/ 3160 des Bayrischen Landtages vom 29.2.1984). Die vom Europaparlament vorgeschlagenen Kriterien zur Überprüfung verdächtiger Gruppen werden aufgegriffen und der Bayrischen Staatsregierung zur Prüfung empfohlen.

32) Campenhausen, A.v.: Religionsfreiheit ist unteilbar. Zu einer Entschließung des Europäischen Parlaments, in: Lutherische Monatshefte: 23 (1984), H.11, S.481.

33) Vgl. Cottrell, R.: Bericht im Namen des Ausschusses für Jugend, Kultur, Bildung, Information und Sport über die Tätigkeit gewisser `neuer religiöser Bewegungen´ innerhalb der Europäischen Gemeinschaft; Sitzungsdokumente des Europäischen Parlaments 1-47/84 vom 2.4.1984.

34) Ebd., S.11.

35) Ebd., S.17.

36) Vgl. Schwencke, O.: A.a.O., S.15 f.

37) Beckford, J., Widerstand gegen die Sekten...,a.a.O., S.64 f.

38) Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit: Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. Bericht der Bundesregierung an den Petitionsausschuß des Deutschen Bundestages, Bonn 1980, S.5.

39) Vgl. ebd., S.12.

40) Vgl. ebd., S.13.

41) Ebd., S.12.

42) Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: Rheinland-Pfalz, Jugendliche in destruktiven religiösen Gruppen. Bericht der Landesregierung

Rheinland-Pfalz über die sogenannten Jugendreligionen, Mainz, o.J., S.1.

43) Vgl. ebd., S.14.

44) Ebd.

45) Ebd., S.16.

46) Vgl. ebd., S.5.

47) Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Sogenannte Jugendsekten in Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1979, S.9.

48) Vgl. ebd., S.8.

49) Vgl. ebd., S.9.

50) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen. 2.Sachstandsbericht der Landesregierung, Düsseldorf 1983.

51) Vgl. S.60 f.

52) Ebd., S.60.

53) Vgl. Senator für Schulwesen, Jugend und Sport: Bericht über die Tätigkeit von sogenannten Jugendsekten und Pseudotherapeutischen Gruppen in Berlin, Berlin 1983, S.7.

54) Vgl. ebd., S.8.

55) Vgl. ebd., S.9.

56) Ebd., S.7.

57) Vgl. Blachmann, M.: Jugendreligionen in Deutschland, in: Mensen, B. (Hrsg.): Jugendreligionen (Vortragsreihe 1979/1980), St.Augustin 1980, S.11.

58) Hardin, B.; Kehrer, G., Das Phänomen "Jugendreligionen", in: betrifft: erziehung: 11 (1978), H.12, S.42.

59) Vgl. Puntigam, L.: Jugendreligionen. Die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, in: Informationen zum Religions-Unterricht: 11 (1979), H.2, S.6.

60) Vgl. Nipkow, K.E.: Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: Zeitschrift für Pädagogik: 27 (1981), H.3, S.379.

61) Siegert, M.: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbildes?, in: Zeitschrift für Pädagogik: 27 (1981), H.3, S.405.

62) Vgl. ebd.

63) Vgl. Schülein, J.A.: A.a.O., S.21.

64) Vgl. ebd., S.29.

65) Vgl. ebd., S.30.

66) Vgl. ebd., S.36 ff.

67) Vgl. Heimbrock, H.-G.: Zur Soziologie und Theologie zeitgenossischer Jugendreligiosität, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 21 (1978), S.132.

68) Ebd., S.135.

69) Vgl. ebd., S.136 f.

70) Ortmann hat zeitlich etwa parallel zwei inhaltlich weitgehend deckungsgleiche Aufsätze vorgelegt: Ortmann, N.: Jugendreligionen - Versuch einer Erklärung, in: Unsere Jugend: 31 (1979), H.1, S.12 ff.; Ders.: Jugendreligionen. Versuch einer sozialwissenschaftlichen Erklärung, in: Deutsche Jugend: 27 (1979), H.8, S.355 ff.

71) Ortmann, N.: Jugendreligionen - Versuch einer sozialwissenschaftlichen Erklärung, a.a.O., S.356.

72) Vgl. Ortmann, N.: Jugendreligionen - Versuch einer Erklärung, a.a.O., S.16.

73) Ortmann, N.: Jugendreligionen - Versuch einer sozialwissenschaftlichen Erklärung, a.a.O., S.360.

74) Ortmann, N.: Jugendreligionen - Versuch einer Erklärung, a.a.O., S.16.

75) Vgl. Heidenreich, H.: Jugendreligion und Identitätskrise, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), H.7, S.499 ff.

76) Vgl. ebd., S.503.

77) Vgl. ebd., S.504 ff.

78) Bleistein, R.: Gefährdete Identität. Sozialpsychologische Reflexionen zu den Bedingungen der Ausbreitung "neuer Jugendreligionen", in: Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1978, S.28.

79) Vgl. ebd., S.31.

80) Ebd., S.32.

81) Ebd., S.36.

82) Hier werden lediglich ausgewählte Abhandlungen erörtert, die theoretische Zugänge zur "Jugendsekten"-Problematik unterrichtspraktisch verwerten und dabei Jugendliche als Zielgruppe im Blick haben. Der im folgenden herauszuarbeitende Grundtenor steht darüberhinaus auch für a) weitere Beiträge des gleichen Genres wie z.B.: Braun, J.: Modell zur pädagogischen Arbeit mit Jugendlichen, in: Landesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege in Niedersachsen - Landesstelle Jugendschutz: Jugendsekten. Dargestellt am Beispiel der Vereinigungskirche, der Scientology Church und der Kinder Gottes, Hannover 1979/ 80, S.41 ff., Keller-Husemann, U.; Husemann, U.: Destruktive Einflüsse auf die Persönlichkeit von Jugendlichen am Beispiel der Jugendsekten - Möglichkeiten der Prävention in der Schule, in: Trolldenier, H.-P.; Meißner, B. (Hrsg.): Texte zur Schulpsychologie und Bildungsberatung, Braunschweig 1983, S.131 ff., Ringel, K.: Skizze zu einer Unterrichtssequenz zu den Jugendreligionen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.124 f., Konejung, E.: Jugendsekten. Notizen aus dem Unterricht der Klasse 8, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.125 f., Hodel, H.: "Kinder Gottes" - Eine "Neue religiöse Bewegung" als Thema für den Religionsunterricht, in: Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde: 12 (1983), H.1, S.12 ff., Ders.; Müller, J.: Neue religiöse Bewegungen. Die sogenannten "Jugendreligionen" als Thema für Religionsunterricht und Gemeindearbeit, Köln 1982, Kerp, E.: Jugendsekten. Unterrichtseinheit in der Oberstufe des Gymnasiums, in: Der Evangelische Erzieher: 32 (1980), H.2, S.137 ff., Schumacher, U.: Einführungsstunde zum Thema Jugendreligionen. Unterrichtsentwurf (9.-10. Schuljahr), in: Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1977, S.185 ff., Zilleßen, D.: Jugendreligionen - eine Herausforderung für den Religionsunterricht, in: Der Evangelische Erzieher: 31 (1979), H.6, S.416 ff., b) Thematisierungen der "Jugendsekten"-Problematik innerhalb erwachsenenbildnerischer Maßnahmen wie z.B. die bundeszentrale Informationsveranstaltung des Deutschen Landfrauenbundes e.V. vom 25. - 27.Oktober in Kassel: "Alkohol - Drogen -Jugendreligionen. Gefahren im ländlichen Raum?" oder das Seminar der VHS-Hannover im Herbstsemester 1985: "Jugendsekten - moderne Rattenfänger" und schließlich die Forderung von Haack, F.W.,"Jugendreligionen als Thema in der Erwachsenenbildung" zu behandeln. Vgl.: Den gleichnamigen Aufsatz von Haack in: Das Forum: 19 (1979), H.3, S.20 ff.; c) Didaktisches Lehrmaterial wie z.B. das "Arbeitsblatt zu einer Unterrichtseinheit `Jugendreligionen´". Folgen und gemeinsame Kennzeichen, in: Katechetische Blätter 105 (1980), S.533 f., den eigens für die Bildungsarbeit erstellten "Aufklärungsfilm<> über Anziehungskraft und Gefahren der `Jugendsekten`": "Die Auserwählten". Vgl. dazu und zu weiteren Filmen: Müller, Th.M.; Täubl, A.: Die Auserwählten. Filme über Jugendreligionen und Sekten, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.529 ff., oder die vom Jünger-Verlag vertriebenen Unterrichtstransparente über "Jugendsekten": "Bettler, Nepper oder Heilsbringer?",

vgl. Jünger - Gesamtkatalog 1985, S.175.

83) Vgl. Nipkow, K.E., Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, a.a.O., S.379.

84) Diese drei in der Literatur immer wieder bemühten Erklärungsmuster nennt Schneider, F.: Jugendsekten am Beispiel "Familie der Liebe" und "Vereinigungskirche". Hinweise und Materialien zum Unterricht, in: Der Religionslehrer an beruflichen und allgemeinbildenden Schulen: 28 (1980), H.4, S.125 ff.

85) Ebd., S.128.

86) Hauser, L.: Der "Neue Sozialisationstyp" und die Jugendreligionen. Signale einer tiefen Orientierungskrise, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.119.

87) Ebd., S.115.

88) Vgl. ebd., S.120.

89) Puntigam, L.: A.a.O., S.9.

90) Vgl. ebd., S.19.

91) Ebd., S.18.

92) Vgl. ebd., S.19.

93) Berg, H.K.: Erwägungen und Ansätze zur lernenden Auseinandersetzung mit den Jugendreligionen in Religionsunterricht und Jugendarbeit, in: Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1978, S.176.

94) Ebd.

95) Zitat aus dem Vorwort von Zinke zum Teil IV der von ihm herausgegebenen Aufsatzsammlung: Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München, Düsseldorf 1978, S.175.

96) Lässing, R.; Martin, S.: Jugendsekten und christliche Alternativen, in: Religionspädagogik an berufsbildenden Schulen: 11 (1979), S.105.

97) Vgl. ebd., S.103.

98) Ebd., S.105.

99) Ebd., S.106.

100) Ein Beispiel für die im Verlauf der "Jugendsekten"-Debatte schon früh einsetzende Diskussion um juristische Problemstellungen ist: Becker, W.: Jugendsekten, strafrechtliches oder erzieherisches Problem?, in: Jugendwohl: 59 (1978), H. 7/8, S.291 ff.

101) Vorwort der Herausgeber, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.10. Dieser Sammelband steht für die Bandbreite der juristischen Auseinandersetzung mit strafrechtlichen, zivilrechtlichen, wettbewerbsrechtlichen, verwaltungsrechtlichen, arbeits- und sozialrechtlichen, sowie steuerlichen Aspekten. Eine Übersicht über die jüngere Diskussion mit entsprechenden Literaturhinweisen findet sich bei: Franz, W.: Zu Rechtsfragen im Zusammenhang mit sogenannten Jugendreligionen. Neueres aus Rechtssprechung und Schrifttum, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht: 4 (1985), H.2, S.81 ff.

102) Müller-Volbehr, J.: Die sogenannten Jugendreligionen und die Grenzen der Religionsfreiheit, in: Marré ,H.; Stüting, J. (Hrsg.): Die sogenannten Jugendreligionen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Münster 1985, S.136.

103) Ebd., S.125.

104) Vgl. ebd., S.125 ff.

105) Habscheid, W.J.; Heinemann, I.: Zivilrechtliche Aspekte mit besonderer Berücksichtigung des Wettbewerbsrechts, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.):Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.73. Im Original ist der Satz hervorgehoben.

106) Vgl. ebd.

107) Vgl. ebd.

108) Campenhausen, A.v.: Aktuelle Probleme des Geistlichenprivilegs im Wehrrecht, in: Deutsches Verwaltungsblatt, 15.7.1980, S.579.

109) Vgl. Ders.: Neue Religionen im Abendland. Staatskirchenrechtliche Probleme der Muslime, der Jugendsekten und der sogenannten destruktiven religiösen Gruppen, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht: 25 (1980), S.159.

110) Vgl. Ders.: Religionsfreiheit ist unteilbar..., a.a.O., S.481.

111) Becker,W.: A.a.O., S.292.

112) Ebd.

113) Vgl. ebd., S.296.

114) Abel, R.: Verfassungsrechtliche Aspekte, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.48. Ausführlicher hat sich Abel in seiner Dissertation geäußert. Vgl. Ders.: Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit in Bezug auf die `Neuen Jugendreligionen´. Eine Untersuchung aus verfassungsrechtlicher Sicht, Diss. Hamburg 1982.

115) Abel, R.: Verfassungsrechtliche Aspekte, a.a.O., S.34.

116) Ebd., S.50.

117) Vgl. Bottke, W.: Strafrechtliche Aspekte beim Umgang mit den neuen Jugendreligionen, in: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt: 68 (1981), H.4, S.144.

118) Ebd., S.147 f.

119) Ebd., S.148. Im Original Hervorhebung.

120) Vgl. Ders.: Strafrechtliche Aspekte, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugenreligionen, München 1981, S.56.

121) Schmidt, R.: Arbeits- und Sozialrechtliche Aspekte, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme mit den sogenannten Jugendreligionen, München 1981, S.125.

122) Ebd., S.117.

123) Vgl. Beckford, J.: Widerstand gegen die Sekten, a.a.O., S.62 f.

124) Vgl. Müller-Küppers,M.: Neue Jugendreligionen, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie: 27 (1978), H.2., S.55. Ein Beispiel für die deutschsprachige medizinisch-psychologische Auseinandersetzung in dieser Frühphase der Debatte ist: Müller-Pozzi, H.: Himmlische Heime - die Illusion einer Realität. Gedanken eines Psychoanalytikers zur modernen Jugendreligiosität, in: Wege zum Menschen: 1978, S.450 ff.

125) Vgl. den Titel des Aufsatzes von Clark, J.G.: Destruktive Kultbekehrung, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.95 ff.

126) Clark, J.G.: Untersuchung über die Auswirkungen einiger religiöser Sekten auf Gesundheit und Wohlergehen ihrer Anhänger, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie: 27 (1978), H.2, S.55.

127) Ebd., S.59.

128) Ebd., S.57.

129) Ebd., S.58.

130) Ders.: Der künstlich gesteuerte Wahnsinn, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über `Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen´ am 23./24. Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.91.

131) Ebd., S.85.

132) Vgl. z.B. die Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage: "Neuere Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften (sogenannte Jugendsekten)", Deutscher Bundestag, 8.Wahlperiode, Drucksache 8/2790 vom 27.04.79, abgedruckt in: Eimuth, K.-H.; Oelke, M.: Jugendreligionen und religiöse Subkultur. Materialien und Beiträge, Frankfurt 1979, S.146 ff., dort insbesondere die Seiten 148 f. Ergänzend vgl. auch die Antwort des Bayrischen Staatsministers für Unterricht und Kultus vom 1.September 1978 auf eine Anfrage des SPD-Abgeordneten Kolo, abgedruckt in: Fuchs, E.: Jugendsekten, München 1979, S.17 ff., dort insbesondere die Seiten 17.

133) Ders.: Untersuchung über die Auswirkungen...., a.a.O., S.59.

134) Vgl. ebd., S.60.

135) Vgl. ders.: Destruktive Kultbekehrung..., a.a.O., S.95. Weitere Hinweise bezüglich der von Clark erstellten Literatur finden sich bei Kuner, W.: Die neuen religiösen in der BRD..., a.a.O., S.130.

136) Singer, M.: Der Ausstieg aus der Sekte, in: Psychologie heute: 6 (1979), H.8, S.35.

137) Vgl. ebd., S.35.

138) Vgl. ebd., S.38.

139) Vgl. das Vorwort von Müller-Küppers und Specht, in: Müller-Küppers, M., Specht, F. (Hrsg.): A.a.O., S.7.

140) West, L.J.: Die Kulte als Problem der öffentlichen Gesundheit, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.49.

141) Ebd., S.51.

142) Ebd., S.56.

143) Ebd., S.57.

144) Galper, M.F.: Extremistische religiöse Kulte und verändertes Bewußtsein, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.110.

145) Vgl. ebd., S.111

146) Ebd., S.112.

147) Vgl. Thomas, K.: Abhängigkeit und Freiheitsberaubung bei Jugendlichen, dargestellt am Beispiel der Jugendsekten, in: Petersohn, F., u.a.: Manipulation aus kriminologischer Sicht. Arbeitstagung der Deutschen Kriminologischen Gesellschaft am 10.Mai 1980 in Frankfurt/Main, Heidelberg 1981, S.11 ff. Ders.: Persönlichkeitsveränderungen junger Menschen in destruktiven Kulten. Von der überwertigen Idee bis zur hypnotischen Gehirnkontrolle, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.116 ff. Ders.: Psychomutation. Jugendsekten als Gefahr für die Gesundheit, in: Archiv für Religionspsychologie: 15 (1982), S.195 ff. Auf gleichem Niveau wie Thomas hat Duda eine Studie über die "seelenkundlichen Zusammenhänge der Gehirnwäsche, Bewußtseinseinengung, des Abhängigwerdens und des Ich-Schwundes in den befallenen Seelen" von "Jugendsekten"-Mitgliedern vorgelegt. So der hintere Einband des Buches: Duda, G.: Im Bann religiösen Wahns. Die Jugendsekten. Ursprung - Wesen - Folgen - Abwehr, Pähl 1979.

148) Vgl. den Titel des Aufsatzes von Thomas, K.: Persönlichkeitsveränderungen junger Menschen in destruktiven Kulten..., a.a.O.

149) Ebd., S.117.

150) Ders.: Psychomutation..., a.a.O., S.206.

151) Ebd., S.240.

152) Vgl. ebd., S.203.

153) Vgl. den Klappentext von: Jennrich, P.: Die Okkupation des Willens. Macht und Methoden der neuen Kultbewegungen, Hamburg 1985.

154) Gascard, J.: Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht, Freiburg 1984, S.14.

155) Ebd., S.81.

156) Ebd., S.83.

157) Tworuschka, U.: Kann man Religion bewerten?, in: Ders.; Zilleßen, D. (Hrsg.): Thema Weltreligionen, Frankfurt; usw. 1977, S.43.

158) Vgl. Mildenberger, M.: Die religiöse Szene. Kirchliche Apologetik als Sündenbock, in: Evangelische Kommentare: 15 (1982), H.4, S.190.

159) Hardin, B.; Kehrer, G.: Das Phänomen "Jugendreligionen", a.a.O.,, S.42.

160) Reimer, H.-D.; Hummel, R.: "Jugendreligionen" in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme. Sonderdruck aus Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, 4/1984, Stuttgart 1984, S.13.

161) Vgl. ebd., S.12.

162) Vgl. "Der Spiegel": 30 (1976), Heft 45, S.42.

163) Vgl. Kehrer, G.: Soziale Bedingungen für nicht-kirchliche religiöse Gruppen in der Bundesrepublik, in: Ders. (Hrsg.): Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, München 1980, S.96.

164) Vgl. Siegert, M.: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen, a.a.O., S.405.

165) Der Begriff ist international geläufig. Vgl. z.B. den Bericht der niederländischen Regierung zum Phänomen Neuer Spiritueller Bewegungen: Witteveen, T.A.: Overheid en nieuwe Religieuze Bewegingen, s-Gravenhage 1984, S.197 (dort heißt es: "Unter diesem Nenner vereinigen sich verschiedene Formen des mehr oder weniger organisierten Widerstandes gegen neue religiöse Bewegungen."), oder auch: Shupe, A.D.; Bromley, D.G.: The New Vigilantes. Deprogrammers, Anti-Cultists, and the New Religions, Beverly Hills; London 1980, S.25 ff.

166) Kehrer, G.: Soziale Bedingungen...., a.a.O., S.96.

167) Vgl. Benz, E.: Neue Religionen, Stuttgart 1971 und Gerlitz, P.: Gott erwacht in Japan. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück, Freiburg; usw. 1977.

168) Vgl. Lanczkowski, G.: Die neuen Religionen, Frankfurt 1974. Wenige Zeilen hat auch Sperna-Weiland unter rein deskriptiven Gesichtspunkten der TM-Bewegung, der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein und der Vereinigungskirche gewidmet. Vgl. Sperna-Weiland, J. (Hrsg.): Antworten. Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild, Zürich; Köln 1977, S.193 und S.196.

169) Vgl. Bischofberger, O.: Neue religiöse Bewegungen und Gruppen außerhalb der Kirche, in: Pfammatter, J.; Furger, F. (Hrsg.): Volkskirche - Gemeindekirche - Parakirche, Zürich; usw. 1981, S.82. Die Rolle der Theologie zu Beginn der "Jugendsekten"-Debatte beurteile ich allerdings anders als Bischofberger.

170) Röhr, H.: Götter zum Anfassen. Die sogenannten "Jugendreligionen" in der Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft, in: Informationen zum Religionsunterricht: 11 (1979), S.41.

171) Vgl. Hummel, R.: Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen, Stuttgart;usw. 1980, S.12.

172) Gemeint ist der von Wilson auf den Begriff gebrachte Wechsel vom "normativen" zum "interpretativen" Paradigma. Vgl. Wilson, Th.P.: Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Bd.1. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Reinbek bei Hamburg 1973, S.54 ff.

173) Zu neueren Tendenzen in der Religionssoziologie, vgl. Fischer, W.: Von der Kirchensoziologie zur Soziologie der Wissens- und Deutungssysteme. Ein Literaturbericht zur Religionssoziologie, in: Theologia Practica: 13 (1978), S.124 ff. Ders.; Marhold, W.: Das Konzept des Symbolischen Interaktionismus in der deutschen Religionssoziologie, in: Daiber, K.F.; Luckmann, Th. (Hrsg.): Religion in Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, S.157 ff. Dies. (Hrsg.): Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart; usw. 1978.

174) Vgl. Höllinger, S.: Das Verhältnis der Jugend zur Religion am Anfang der siebziger Jahre, in: Wössner, J. (Hrsg.): Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, S.353 f.

175) Eine Ausnahme bildet Schibilsky, M.: Marginalität und Religiosität. Alternative Jugendkultur als Gegenstand der Religionssoziologie, in: Volp, R. (Hrsg.): Chancen der Religion, Gütersloh 1975, S.90 ff.

176) Zu einer Pressekonferenz lud z.B. die Gesellschaft für Transzendentale Meditation. Am 3.Dezember 1979 wurde im Hamburger Atlantic Hotel das Thema: "Transzendentale Meditation: Entgegnung auf eine Diffamierungskampagne" den Journalisten präsentiert. Pressemitteilungen wurden von den besagten Gruppen in der Vergangenheit vorzugsweise als Leserbriefe verfaßt. Neben Flugblättern, die der Selbstdarstellung dienten, findet sich auch eine gegen den konfessionellen "Sekten-Beauftragten" F.-W.Haack gerichtete Polemik, die von der Scientology Church in Umlauf gebracht wurde. Vgl. Eimuth, K.H.; Oelke, M.: Jugendreligionen und religiöse Subkultur. Materialien und Beiträge, Frankfurt 1979, S.117, sowie Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 2. Dokumente und Erläuterungen, München 1977, S.108 ff. Eine "Gegenveröffentlichung" in Form einer Broschüre wurde von der Scientology Church Deutschland unter dem Titel: "Holocaust bis 1984. Analysen und Betrachtungen. Das verfassungswidrige und anti-religiöse Vorgehen staatlicher Organe der BRD gegen neue religiöse Minderheiten" vorgelegt. Als Beispiele für Rundbriefe sind in erster Linie die seit 1981 unregelmäßig erschienenen Informationsblätter "Vereinigungskirche aktuell" anzuführen. Das Erscheinen dieser Zeitschrift - dem Inhalt nach zu urteilen als Reaktion der Vereinigungskirche auf die an die eigene Adresse gerichteten Vorwürfe konzipiert - ist inzwischen eingestellt. Stattdessen verschickt die Organisation neuerdings Zusammenstellungen von Presseartikeln, Gerichtsentscheiden, Expertisen usw. über "Jugendsekten" an Interessierte und für die Vereinigungskirche interessante Personen. Erst kürzlich hat ihr Pressesprecher wesentliche Inhalte dieser Informationspakete zusammengefaßt und kommentiert. Vgl. Thiel, N.: Der Kampf gegen Neue Religiöse Bewegungen. Anti-"Sekten"-Kampagne und Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland, Mörfelden-Walldorf 1986.

177) Thomas, K.: Psychomutation..., a.a.O., S.238.

178) Matschek, M.: Die neuen Jugendreligionen, in: Christlich-Pädagogische Blätter: 90 (1977), H.6, S.385.

179) Neue Ruhr-Zeitung Essen vom 31.10.1984: "`Lassen Sie Sekten nie in die Schulen!´ Forderung auf einer Lehrertagung".

180) Vorwort der Herausgeber, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): A.a.O., S.7.

181) Der vom 7.8.1985 datierte Brief wurde mit den oben (siehe Anm.176) erwähnten Informationsbriefen öffentlich gemacht. Ob er in der Süddeutschen Zeitung abgedruckt wurde, ist mir nicht bekannt.

182) Vgl. Fippinger, F.: Neue Religiöse Organisationen - Glück oder Gefahr? Vorwort, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.1.

183) Vgl. das Protokoll der Podiumsdiskussion, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.15.

184) Vgl. Berg, H.K.: A.a.O., S.180.

185) Von einer Anti-"Jugendsekten"-Kampagne spricht z.B. Schubert. Vgl. Schubert, Ch.: Die Kampagne gegen die "Jugendsekten" - ein Überblick, in: Baumann, H.W.; u.a.: "Jugendsekten" und neue Religiosität. Notwendige Anmerkungen. Gelsenkirchen 1984, S. 8 ff.

186) Ich denke dabei vor allem an Pflüger, P.M. (Hrsg.): Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus den Traditionen, Stuttgart 1976 und Riedel, I. (Hrsg.): Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität, Bern; usw. 1976.

187) Riedel, I.: Zum Thema, in: Pflüger, P.M. (Hrsg.): Religiöse Erfahrungen im Ausbruch aus den Traditionen, Stuttgart 1976, S.8.

188) Vgl. Reimer, H.-D.; Hummel, R.: "Jugendreligionen" in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme. Sonderdruck aus Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Stuttgart, 4/1984, Stuttgart 1984, S.13 f.

189) Vgl. Aichelin, H.: Das Wiedererwachen der religiösen Frage. Tonbandabschrift, o.O. 1977, S.1.

190) Reimer, H.-D.: Sekten! Kritische Nachprüfung und Orientierung, in: Bildung konkret: 13 (1982), H.12, S.7. In diesem Sinne konstatierten Müller und Täubl: "Die Lage hat sich geändert! Vor einigen Jahren sahen Kulturkritiker und Vertreter der etablierten Großkirchen in den sogenannten Jugendreligionen noch positive Anzeichen für ein neu erwachtes religiöses Bewußtsein". A.a.O., S.529. Exemplarisch für die positive Bewertung neuer Spiritualität durch die Amtskirche vgl. die auf die "Jesus People" bezogene Stellungnahme des ehemaligen Landesbischof a.D. Hanns Lilje in der Neuen Hannoverschen Presse vom 16.Februar 1972: "Respekt und Wohlwollen."

191) Ich beziehe mich hauptsächlich auf Schütz, A; Luckmann, Th.: Stukturen der Lebenswelt, Darmstadt; Neuwied 1975. Luckmann hat das von seinem Lehrer nicht mehr druckreif vollendete Werk auf der Grundlage bereits vorliegender Ausarbeitungen zu einem Abschluß gebracht. Vgl. dazu das Vorwort von Luckmann, Th.: Ebd., S.11 ff.

192) Vgl. Berger, P.L.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.23.

193) Vgl. bis hierhin: Schütz, A.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.23 ff.

194) Berger, P.L.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.24.

195) Schütz, A.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.23.

196) Berger, P.L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980, S.51. Obwohl auch "Wissenschaft" ein primär soziales Unternehmen ist, liegen hier die Verhältnisse anders. Die alltägliche Wirklichkeit besitzt deshalb die stärkste Plausibilitätsstruktur, weil sie auf dem Hintergrund einer "natürlichen Einstellung", oder "Einstellung des gesunden Menschenverstandes" erfahren wird. Diese Umgangsform mit immer schon vorgefunder sozialer Realität schließt nach Schütz den "suspendierten Zweifel" ein, d.h. die Alltagswirklichkeit wird - zumindest solange sie durch Routineverhalten bewältigt werden kann - vom erlebenden Subjekt als fraglos und bis auf weiteres unproblematisch akzeptiert. Dagegen ist die kognitive Grundhaltung des Wissenschaftlers - die sogenannte "theoretische Einstellung" - **idealerweise** gerade dadurch gekennzeichnet, daß "keine Voraussetzung und Vorgegebenheit als schlicht vorhanden und nicht weiter erklärungsbedürftig hingenommen" (Schütz, A.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt 1974, S.315), sondern dem methodischen Zweifel, der permanenten Reflexion unterzogen wird. Auch wenn dieses Ideal in der Praxis niemals erreicht werden kann, ist Wirklichkeit im wissenschaftlichen Sinne keineswegs "selbstverständlich" sondern muß im Diskurs immer wieder neu ausgehandelt werden. **Prinzipiell** ist die Plausibilitätsstruktur einer wissenschaftlichen Gemeinschaft also weit weniger "dicht" als diejenige, die Gesellschaftsmitglieder in ihrem Alltag

errichten. Kuhn hat mit seinem Konzept der "normalwissenschaftlichen Forschung" (vgl. Kuhn, Th.S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1976) allerdings deutlich machen können, daß ein Vertrauensvorschuß hinsichtlich bereits erarbeiteter Erkenntnisse im Rahmen von Theorietraditionen, bzw. im wissenschaftlichen "Alltag" die Regel ist. Um so nachdrücklicher ist der "methodische Zweifel" immer dann zur Leitmaxime zu erheben, wenn die eigenen Forschungsinteressen außerhalb bestehender Theorietraditionen anzusiedeln sind, vorgegebene Wirklichkeitsinterpretationen also nicht ohne weiteres in den Dienst genommen werden können.

197) Berger, P.L.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.28.

198) Lehmann, B.: Alfred Schütz' Entwurf einer phänomenologischen Grundlegung der Sozialwissenschaft, in: Eickelpasch, R.; Lehmann, B.: Soziologie ohne Gesellschaft? Probleme einer phänomenologischen Grundlegung der Soziologie, München 1983, S.50.

199) Berger und Luckmann verwenden den Begriff der "Faktizität" im Sinne von "Verdinglichung" der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit, vgl. Berger, P.L.; Luckmann, Th.: A.a.O., insbesondere S.93 f.

200) Ebd., S.28.

201) Berger, P.L.: Der Zwang zur Häresie..., a.a.O., S.50 f. Hervorhebung im Original.

202) Reimer, H.-D.; Hummel, R.: "Jugendreligionen" in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme. Sonderdruck aus Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, 4/1984, Stuttgart 1984, S.14. Vgl. auch Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene, in: Marré, H.; Stüting, J. (Hrsg.): Die sogenannten Jugendreligionen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (19), Münster 1985, S.65.

203) Volpert, D.: Erfahrungen mit "Jugendreligionen", in: Religion heute. Informationen zum Religionsunterricht: 10 (1978), H.4, S.37.

204) Barker, E.: Der professionelle Fremde: Erklärung des Unerklärlichen beim Studium einer abweichenden religiösen Gruppe, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.14 f.

205) Scheel, M.; Röllgen, P.: "Jugendsekten" - Eine Antwort auf die Suche nach Identität? - Das Bild einer "Sekte" in der Öffentlichkeit und eigene Erfahrungen in der Vereinigungskirche, Diplomarbeit Köln 1984, S.151.

206) Vgl. Popper, K.R.: Die Logik der Sozialwissenschaft, in: Adorno, Th.W.; u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt; Neuwied 1981, S.103 ff.

207) Vgl. Vetter, B.: Das Forschungsproblem, in: Friedrich, W.; Hennig, W. (Hrsg.): Der sozialwissenschaftliche Forschungsprozeß, Berlin 1975, S.151 ff. Vetter sieht zwei qualitativ zu unterscheidende Problemgruppen und stellt Alltagsprobleme und wissenschaftliche Forschungsfragen gegenüber. Erstere sind lediglich **Zugangsprobleme** einzelner Individuen zu bereits entwickelten und potentiell zugänglichen Lösungskonzeptionen, letztere sind durch ein gesellschaftliches Bedürfnis ihrer Lösung charakterisiert. Ich kann allerdings der Auffassung Vetters nicht folgen, wissenschaftliche Probleme seien Ausdruck eines **objektiven** Wissensbedürfnisses. Ein solches Verständnis wird mit der Annahme erkenntnisleitender Paradigmen (siehe unten) in einer meiner Position entsprechenden Weise relativiert.

208) Vgl. Kuhn, Th.S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen..., a.a.O., S.25.

209) Der Name Tiryakian steht für den Versuch, soziologische Implikationen des Paradigmabegriffs herauszuarbeiten. Vgl. Tiryakian, E.A.: Die Bedeutung von Schulen für die Entwicklung der Soziologie, in: Lepenies, W.: Geschichte der Soziologie, Bd.2, Freiburg 1981, S.31 ff. Der Name Masterman steht für den Versuch, die philosophischen Implikationen des Paradigmabegrifs herauszuarbeiten. Vgl. Masterman, M.: Die Natur eines Paradigmas, in: Lakatos, I.; Musgrave, A. (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über die Philosophie der Wissenschaft, London 1965, Bd.4, Braunschweig 1974, S.59 ff.

210) Vgl. Weingart, P.: Wissensproduktion und soziale Struktur, Frankfurt 1976, S.34 f.

211) Vgl. ebd. S.45 ff.

212) Vgl. ebd.

213) Fischer, W.: A.a.O., S.125.

214) Keckeisen, W.: Die gesellschaftliche Definition abweichenden Verhaltens. Perspektiven und Grenzen des Labeling Approach, München 1976, S.55.

215) Das ist die zentrale Aussage von Berger und Luckmann. Vgl. Berger, P.L.; Luckmann, Th.: A.a.O.

216) Fischer, W.: A.a.O., S.125. Hervorhebung im Original.

217) Vgl. Schöll, A. (Hrsg.): Handbuch Jugendreligionen. Informationen, Analysen, Alternativen, Gießen 1981, S.151.

218) Vgl. Braun, J.: Jugendsekten. Darstellung und Hintergründe, in: Landesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege in Niedersachsen. Landesarbeitsgemeinschaft Jugendschutz: "Jugendsekten". Dargestellt am Beispiel der Vereinigungskirche der Scientology Church und der Kinder Gottes, Hannover 1979/80, S.8.

219) A.a.O., S.65. Eine sprachlich ähnliche Begründung für die Verwendung des "Jugendreligionen"-Begriffs findet sich auch in: Flasche, R.: Neuer Wein in alten Schläuchen - zur religiösen Symbolik in neuen Religionen, in: Gerlitz, P. (Hrsg.): Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung, Bd. 7, Köln 1985, S.103, Anm. 6.

220) Vgl. Berliner Senat: "Jugendsekten" und Psychokulte. Berichte des Senats über die Tätigkeit von sogenannten Jugendsekten und Pseudotherapeutischen Gruppen in Berlin, Berlin 1983, S.3.

221) Vgl. a.a.O., S.7.

222) Vgl. Tworuschka, U.: Die Vereinigungskirche im Religionsunterricht, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.203, dort auch Anm.6.

223) Ebd.

224) Antes, P.: Der Hinduismus und hinduistische Jugendreligionen in Deutschland, in: Mensen, B. (Hrsg.): Jugendreligionen (Vortragsreihe 1979/80), St.Augustin 1980, S.23.

225) Vgl. Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.3.

226) Greschat, H.J.: Religionswissenschaft heute: Kontraste und Alternativen, in: Der Evangelische Erzieher: 35 (1985), H.6., S.520.

227) Holsten, W.: Zum Verhältnis von Religionsgeschichte und Theologie, in: Festschrift für Walter Baettke, Weimar 1966, S.191.

228) Ebd.

229) Tworuschka, U.: Partner auf getrennten Wegen. Die Religionswissenschaft und die Theologie, in: Lutherische Monatshefte: 14 (1975), S.192.

230) Ebd., S.193.

231) Flasche, R.: Gutachterliche Stellungnahme über die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer Zuordnung der Transzendentalen Meditation zu den sogenannten "Jugendreligionen" durch das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, Marburg 1983, S.3.

232) Zur Dichotomie "natürliche" versus "theoretische Einstellung" siehe Anmerkung 196.

233) Stark, R.; Bainbridge, W.S.; Doyle, D.P.: Cults of America: A Reconnaissance in Space and Time, in: Sociological Analysis: 40 (1979), 4, S.359.

234) Greschat stellt eben diesen spannungsgeladenen Dialog als Spezifikum der Theologie heraus. Vgl. Greschat, H.J.: Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: 64 (1980), H.4, S.264.

235) Vgl. Flasche, R.: Gutachterliche Stellungnahme..., a.a.O., S.3.

236) Becker, W.: A.a.O., S.294.

237) Scheffler, A.C.: Verschiedene Wirklichkeiten, in: Esotera: 36 (1985), H.6, S.522.

238) Die Metapher wurde von Hummel im Rahmen eines Interviews geprägt. Vgl. Religiöse Alternativszenarios. Was steckt dahinter? Ein Gespräch über Jugendreligionen, in: Herder-Korrespondenz: 37 (1983), S.64.

239) Vgl. Westdeutsche Allgemeine Zeitung vom 11.7.1984: "Speziell Gymnasien im Süden sind `Sektennester´".Noch weiter geht Neumann mit seiner Parallelisierung zwischen der Musik- und Diskoszene und den "Jugendreligionen". Vgl. Neumann, H.: Die religiöse Subkultur der "Jugendreligionen" sowie der Musik- und Diskoszene. Eine religionstheologische Untersuchung mit religionspädagogischem Ausblick zur kirchlichen Jugendarbeit, Diss. Tübingen 1985.

240) Grüntzig, G.: Religiöse Probleme unserer Jugendlichen. Jugendsekten, in: Der Elternbrief: 25 (1982), H.3, S.53. Im Original Hervorhebungen.

241) Vgl. Küenzlen, G.: Die westliche Orientierungskrise und das Angebot der "Jugendreligionen", in: Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 3. Berichte und Analysen, München 1985, S.12 f.

242) Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene, a.a.O., S.65.

243) Schuberth, Ch.: A.a.O., S.9.

Anmerkungen
Kapitel II

1) Wie noch zu zeigen ist, gilt der Labeling Approach als konsequenter objekttheoretischer Ausdruck einer an den Maximen des interpretativen Paradigmas orientierten allgemeinen Soziologie. Der Begriff des interpretativen Paradigmas fungiert dabei als "Sammelbezeichnung" für mehrere, in diversen Einzelaspekten divergente grundlagentheoretische Strömungen. Vgl. ergänzend Anmerkung 37.

2) Keckeisen z.B. unterscheidet zwischen einer interaktionistischen und einer phänomenologisch-sprachanalytischen Strömung im Kontext des Labeling Approach mit jeweils unterschiedlichen theoretischen Schwerpunkten. Vgl. Keckeisen, W.: Die gesellschaftliche Definition abweichenden Verhaltens. Perspektiven und Grenzen des Labeling Approach, München 1976, S.37 ff. Ähnliches wie Keckeisen meint offensichtlich Bohle, wenn er die ethnomethodologische Perspektive "als spezifische Variante des Labeling Approach" ausweist. Vgl. Bohle, H.H.: Abweichendes Verhalten, in: Eyferth, H.; Otto, H.-U.; Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Darmstadt; Neuwied 1984, S.7.

3) Die von Rüther entworfene "Labeling-Typologie" macht plausibel, daß die im Zentrum des Etikettierungsansatzes stehende Kategorie des "Labeling" in der entsprechenden devianzsoziologischen Literatur unterschiedlich ausgefüllt wird. Vgl.: Rüther, W.: Abweichendes Verhalten und labeling approach, Köln; usw. 1975, S.41 ff.

4) Dieses "alte" Erklärungsmodell abweichenden Verhaltens tritt in verschiedenen Spielarten auf (Anomietheorie, Subkulturtheorie und Theorie der differentiellen Assoziation in jeweils mehreren Varianten), wurde aber von Etikettierungstheoretikern insbesondere in Form der von Merton vorgelegten Version der Anomietheorie kritisiert. Auch in devianzsoziologischen "Lehrbüchern" wird der Labeling Approach gelegentlich ausdrücklich in Abgrenzung zum Mertonschen Anomiekonzept herausgearbeitet. Vgl. z.B. Ahrens, S.: Außenseiter und Agent. Der Beitrag des Labeling-Ansatzes für eine Theorie abweichenden Verhaltens, Stuttgart 1975, S.5 f., oder Lamnek, S.: Kriminalitätstheorien - kritisch. Anomie und Labeling im Vergleich, München 1977, S.44 f.

5) Auf die Tatsache, daß der Labeling Approach in Abgrenzung zum "alten" devianzsoziologischen Paradigma Identität gewinnt, verweisen z.B. Stallberg, F.W.: Kommentar des Herausgebers, in: Ders. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975, S.11 f.; Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, in: König, R. (Hrsg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd.12 : Wahlverhalten, Vorurteile, Kriminalität, Stuttgart 1978; S.366; Albrecht, G.: Muß angewandte Soziologie konforme Soziologie sein? Zum Verhältnis von Theorie und angewandter Soziologie im Bereich des abweichenden Verhaltens und der sozialen Kontrolle, in: Beck, U. (Hrsg.): Soziologie und Praxis: Erfahrungen, Konflikte, Perspektiven, Göttingen 1982, S.187. Dessen ungeachtet finden sich diverse Versuche, die Identität des Labeling Approach über eine Liste von für alle Vertreter des Etikettierungsansatzes verbindlichen theoretischen Annahmen "positiv" zu bestimmen. Vgl. z.B. Lamnek, S.: A.a.O., S.88 f.; Rubington, E.; Weinberg, M.S. (Eds.): Deviance: The Interactionist Perspective, New York 1968, S.169; Gibbons, D.; Jones, J.: The Study of Deviance: Perspectives and Problems, Englewood Cliffs 1975, S.124 ff.; Bohle, H.H.: A.a.O., S.6 f.; Schur, E.M.:

Abweichendes Verhalten und soziale Kontrolle. Etikettierung und gesellschaftliche Reaktionen, Frankfurt; New York 1974, S.120 ff.

6) Die dabei von mir gewählte Gliederung entspricht den von Rüther unterschiedenen theoretischen Grunddimensionen des Labeling Approach, vgl. Rüther, W.: A.a.O., S.33.

7) Ferchhoff, W.; Peters, F.: Die Produktion abweichenden Verhaltens. Zur Rekonstruktion und Kritik des Labeling Approach, Bielefeld 1981, S.11.

8) Die devianzsoziologische Kontroverse ist eingebettet in eine Verschiebung der allgemein-soziologischen Theoriebildung und spiegelt den ab etwa 1960 allmählich offenkundig werdenden Einflußverlust des Strukturfunktionalismus und die zunehmend stärker werdende Position einer symbolisch-interaktionistisch bzw. phänomenologisch orientierten Soziologie. Vgl. Rubington, E.; Weinberg, M.S. (Eds.): A.a.O., S.165. In diese Zeit fallen die dem Labeling Approach Profil verleihende und eine wahre Flut in die gleiche Richtung gehender Beiträge auslösende Arbeiten insbesondere von Becker (Becker, H.S.: Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance, New York 1963; Vgl. die deutsche Ausgabe: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens, Frankfurt 1973), aber auch von Erikson (Erikson, K.T.: Notes on the Sociology of Deviance, in Social Problems: 9 <1969>, S.307 ff.) und Kituse (Kituse, J.I.: Societal Reactions to Deviant Behavior, in Social Problems: 9 <1962>, S.247 ff.). Obwohl selber bereits auf theoriegeschichtliche Vorläufer zurückverweisend (neben Becker wird vor allem immer wieder Lemert <Lemert,E.M.: Social Pathology, New York 1951> als "Vater" des Labeling Approach genannt; noch früher hat sich Tannebaum durch einige Thesen in dem Werk: Tannebaum, F.: Crime and Community, New York 1938 als Vorreiter des Etikettierungsansatzes hervorgetan), gelten ihre Formulierungen als "klassische Statements" des Labeling Approach (vgl. Gove, W.R.: The Labeling Perspective: An Overview, in: Ders. <Ed.>: The Labeling of Deviance. Evaluating a Perspective, New York 1975, S.4).

9) Vgl. den theoriegeschichtlichen Abriß in: Haferkamp, H.: Kriminelle Karrieren. Handlungstheorie, teilnehmende Beobachtung und Soziologie krimineller Prozesse, Reinbek bei Hamburg 1975, insbesondere S.22 ff.

10) Vgl. Trojan, A.: Psychisch krank durch Etikettierung? Die Bedeutung des Labeling-Ansatzes für die Sozialpsychiatrie, München, usw. 1978, S.IX.

11) Vgl. Ballusek, H.v.: Abweichendes Verhalten und abweichendes Handeln. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Frankfurt; New York 1978, S.45.

12) Vgl. Keckeisen, W.: A.a.O., S.41.

13) Vgl. z.B. Lamnek, S.: Theorien abweichenden Verhaltens. Eine Einführung für Soziologen, Psychologen, Pädagogen, Juristen, Politologen, Kommunikationswissenschaftler und Sozialarbeiter, München 1979, S.217.

14) Vgl. z.B. Thiersch, H.: Abweichendes Verhalten - Definitionen und Stigmatisierungsprozesse, in: Roth, H.; Friedrichs, D. (Hrsg.): Bildungsforschung, Teil 2, Stuttgart 1975, S.352.

15) Der Prozeß der Übernahme aus den USA und Fortführung des Labeling Approach wurde in der westdeutschen Soziologie 1968 von Sack eingeleitet. Vgl. Stallberg, F.W.: Bemerkungen zur Rezeption des Labeling-Ansatzes in der westdeutschen Kriminalsoziologie, in: Kriminologisches Journal: 7 (1975), S.162, sowie ergänzend Rüther, W.: A.a.O., S.19 ff.

16) Vgl. Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, a.a.O., S.270, ebenso Ferchhoff, W.; Peters, F.: A.a.O., S.77.

17) Die insbesondere von Sack vertretene "marxistisch-interaktionistische Theorie der Kriminalität und des abweichenden Verhaltens" (zu dieser Bezeichnung vgl. Sack,F.: Definition von Kriminalität als politisches Handeln: der labeling approach, in: Kriminologisches Journal: 4 <1972>, S.11) nimmt zentrale theoretische Postulate des Etikettierungsansatzes in sich auf und

besteht unter Rückbezug auf wissenschaftstheoretische bzw. allgemein-soziologische Kriterien weiterhin auf eine Dichotomisierung zwischen einem traditionellen täterzentrierten und einem innovativen normorientierten Ansatz (vgl. Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, a.a.O., S.309 ff.). Der "Gedanke der Historizität bzw. der Machbarkeit gesellschaftlicher Institutionen und Befindlichkeiten" (Sack, F.: Abweichendes Verhalten aus soziologischer Sicht - Folgen für die Sozialarbeit, in: Otto, H.-U.; Schneider, S. <Hrsg.>: Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Bd.1, Neuwied; Berlin 1973, S.132), den sowohl der Labeling Approach als auch eine historisch-materialistische Devianzperspektive nahelegt, ist dabei der wichtigste Berührungspunkt zwischen den zwei Theorietraditionen. Die Berücksichtigung politischer Implikationen von devianzkonstituierenden Etikettierungsprozessen durch die marxistisch-interaktionistische Theorie hat vor allem das vom Labeling Approach nicht mit letzter Konsequenz verfolgte Problem des Machtverhältnisses miteinander konkurrierender Gesellschaftsgruppen in den Vordergrund gerückt. Die von Sack schon frühzeitig verfolgte Programmatik findet sich u.a. auch bei Keckeisen, W.: A.a.O., sowie bei Ferchhoff, W.; Peters, F.: A.a.O.

18) Beiträge wie die von Rüther, Wiswede oder Lamnek stehen für wissenschaftstheoretisch fragwürdige Versuche, ätiologische und interaktionistische Theoreme in einem Ansatz zusammenzufassen. Die genannten Autoren werfen dem Labeling Approach Einseitigkeit vor und beklagen, Etikettierungstheoretiker verabsolutierten die Frage nach den in einer Gesellschaft wirksam werdenden und letztendlich die soziale Größe "Devianz" erzeugenden Definitions-, Selektions- und Zuschreibungsprozessen. Stattdessen sei im Rahmen von Devianzstudien auch der Verhaltensaspekt zu berücksichtigen und in Erfahrung zu bringen, welche personeninhärenten Bedingungen und soziokulturelle Faktoren einen Täter dazu veranlaßt haben, abweichend zu handeln. Vgl. Rüther, W.: A.a.O., S.56 ff; Wiswede, G.: Soziologie abweichenden Verhaltens, Stuttgart; usw. 1979, S.11 ff; Lamnek, S.: Kriminalitätstheorien - kritisch..., a.a.O., S.115 ff.

19) Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und soziale Kontrolle..., a.a.O., S.12.

20) Wie bereits angemerkt (vgl. Anm.4) ist für den Etikettierungsansatz insbesondere die von Merton vorgelegte Variante des Anomiekonzepts zu einem "Ort der theoretischen Gegenidentifikation" (Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, a.a.O., S.349) geworden. Die Bezeichnung "Devianzsoziologie" gilt für die Anomietheorie nur eingeschränkt. Sie ist zwar für eine entsprechende Auslegung offen, zielt aber primär auf die Erklärung von **Kriminalität** und damit auf die Erhellung eines spezifischen Ausschnitts des in sich äußerst facettenreichen Gebiets der Devianz. (Vgl.: Wiswede, G.: A.a.O., S.43; Stallberg, F.W.: Kommentar des Herausgebers, in: Ders. <Hrsg.>: Abweichung und Kriminalität...,a.a.O., S.95). Demgegenüber hat der Labeling Approach die ausschließliche Konzentration auf **kriminelles** Verhaltens überwunden und sich vielfältigsten Abweichungsphänomenen zugewandt. Überhaupt "scheinen Grenzformen der Abweichung sich besonders gut für die Labeling-Analyse zu eignen und solche Abweichungen, über die weitgehender Konsens besteht (Mord, Inzest usw.) weniger in Frage zu kommen." (Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.28). Zu den diversen Abweichungsphänomenen, mit denen sich Vertreter des Etikettierungsansatzes beschäftigt haben, vgl. Aufsatzsammlungen wie z.B.: Becker, H.S. (Ed.): The Other Side: Perspectives on Deviance, Chicago 1968; Douglas, J.D. (Ed.): Deviance and Respectability. The Social Construction of Moral Meaning, New York 1970; Rubington, E.; Weinberg, M.S. (Eds.): A.a.O. Die

Reichweite des vom Labeling Approach als relevant erachteten Untersuchungsfeldes spiegelt sich auch in Unterscheidungen verschiedener Devianzarten. Vgl. dazu z.B. Scott, R.A.: A Proposed Framework for Analysing Deviance as a Property of Social Order, in: Scott, R.A.; Douglas, J.D. (Eds.): Theoretical Perspectives on Deviance, New York 1972, S.12 f.; Wiswede. G.: A.a.O., S.21 f., S.42; Keupp, H.: Abweichung und Alltagsroutine. Die Labeling Perspektive in Theorie und Praxis, Hamburg 1976, S.13; Gibbons, D.; Jones, J.: A.a.O.; S.2 f.; Sack, F.: Abweichendes Verhalten, in: Bernsdorf, W. (Hrsg.): Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969, S.4.; Simmons, J.L.: Gesellschaftliche Stereotype des Abweichlers, in: Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975, S.181 ff.

21) Schur, E.M.: A.a.O., S.35.

22) Vgl. z.B. Plummer, K.: Misunderstanding Labeling Perspectives, in: Downes, D.; Rock, P. (Eds.): Deviant Interpretations, Oxford 1979, S.85 ff.

23) Trojan, A.: A.a.O., S.1.

24) Vgl. Kapitel I, Abschnitt I.3.2.2.1. Dort wurde in Anlehnung an Weingart ein Paradigma als "ein kognitiver Orientierungskomplex <bezeichnet>, dem sich eine wissenschaftliche Gemeinschaft verpflichtet weiß, und der als erfahrungsstrukturierendes Prinzip die Wahrnehmung der betreffenden Forscher determiniert, bzw. als vortheoretische Größe den Theorie- und Begriffsbildungsprozeß bestimmt." Meine Position bezüglich des wissenschaftstheoretischen Status´ des Labeling Approach sehe ich am deutlichsten repräsentiert bei Kunz, K.-L.: Der "labeling approach" - Ein Paradigmawechsel in der modernen Kriminalsoziologie, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie: 61 (1975), S.413 ff., sowie bei Ericson, R.V.: Criminal Reactions. The Labeling Perspective, New York 1975, und Keckeisen, W.: A.a.O. Einige der kontrovers diskutierten Aspekte bezüglich der Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status des Labeling Approach beruhen im übrigen auf einem naiven Gebrauch des von Kuhn unscharf belassenen Paradigmabegriffs und sind mit einer Präzisierung im Sinne der von Weingart erstellten Hierarchie kognitiver Orientierungskomplexe auszuräumen.

25) Vgl. z.B. Lilli, W.: Zur gesellschaftlichen Konstruktion abweichenden Verhaltens: Möglichkeiten und Grenzen der Labeling-Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie, 8 (1979), S.158; Prus, R.C.: Labeling Theory: A Reconceptualisation and Propositional Statement on Typing, in: Sociological Focus: 8, (1975), S.79 f.; Simmons, J.L.: A.a.O., S.181. Zur methodologischen Heterogenität innerhalb des Labeling Approach vgl. Ward, R.H.: The Labeling Theory: A Critical Analysis, in: Criminology: 9 (1971), S.271 ff.

26) Scott, R.A.: A Proposed Framework..., a.a.O., S.10.

27) Vgl. Trojan, A.: A.a.O., S.X.

28) Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, a.a.O., S.273.

29) Lautmann, R.: Kriminologie und labeling approach, in: Kriminologisches Journal: 4 (1972), S.75.

30) Endruweit, G.: Kriminologie und labeling approach, in: Kriminologisches Journal: 4 (1972), S.64.

31) Keckeisen, W.: A.a.O., S.23, sowie Bohle, H.H.: A.a.O., S.2.

32) Vgl. Hondrich, K.O.: Zum Theorievergleich in der Soziologie, in: Lepsius, R. (Hrsg.): Zwischenbilanz der Soziologie. Verhandlungen des 17. Deutschen Soziologentages, Stuttgart 1976, S.14 ff., ergänzend auch: Buß, E.; Schöps, M.: Kompendium für das wissenschaftliche Arbeiten in der Soziologie, Heidelberg 1979, S.18.

33) Ferchhoff, W.; Peters, F.: A.a.O., S.16.

34) Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.40.

35) Zur Formulierung vgl. Ferchhoff, W.; Peters, F.: A.a.O., S.6.

36) Vgl. Wilson, Th.P.: Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Bd.1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Reinbek bei Hamburg 1973, S.54 ff.

37) Wilsons Kritik am normativen Paradigma ist - wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorrangig - als Kritik am Strukturfunktionalismus Parsonscher Prägung ausgelegt und entfaltet sich primär in der Auseinandersetzung mit dem 1951 erschienen Werk Parsons, T.: "The Social System", Glencoe 1951. Vgl. Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, a.a.O., S.320. Weiterhin sind auch Verhaltens- und Systemtheorie, sowie im gewissen Sinne auch der historische Materialismus dem normativen Paradigma zuzurechnen. Vgl. Matthes, J.: Einführung in das Studium der Soziologie, Reinbek 1973, S.201, oder auch Kraimer, K.: Abweichendes Verhalten als Gegenstand Alltags- und Interaktionstheoretischer Erziehungswissenschaft, Frankfurt; usw. 1985, S.18 f., zusätzlich Haupt, B.: Situation - Situationsdefinition - Soziale Situation. Zum Wandel des Verständnisses einer sozialwissenschaftlichen Kategorie und ihrer erziehungswissenschaftlichen Bedeutung, Frankfurt; usw. 1984, S. 76. Der Terminus: "Interpretatives Paradigma" fungiert als Sammelbegriff für: a) den von Blumer vertretenen Symbolischen Interaktionismus, b) die auf Schütz zurückgehende Phänomenologische Soziologie, c) die von Garfinkel begründete Ethnomethodologie, und d) die von Berger und Luckmann entworfene Wissenssoziologie. (Vgl. u.a. Kraimer, K.: A.a.O., S.19 f.)

38) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.3.2.2.1 dieser Arbeit.

39) Berger, P.L.; Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1980, S.21.

40) Schütz, A.; Luckmann, Th.: Strukturen der Lebenswelt, Darmstadt; Neuwied 1975, S.23.

41) Berger, P.L.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.26. Hervorhebung im Original.

42) Matthes, J.: A.a.O., S.202.

43) Vgl. z.B. Meudt, V.: Stigmatisierung sozialer Abweichler als Identitätsstrategie, in: Soziale Welt: 26 (1975), S.46; Beek, A.v.d.; Keckeisen, W.: Phänomenologie der sozialen Kontrolle, in: Zeitschrift für Pädagogik: 18 (1972), S.258. Einen allgemeinen Überblick über die Thematik geben verschiedene Beiträge des Sammelbandes: Filmer, P.; Phillipson, M.; Silverman, D.; Walsh, D.: Neue Richtungen in der soziologischen Theorie, Wien; usw. 1975.

44) Zur Begrifflichkeit vgl. Anm. 196 des ersten Kapitels dieser Arbeit.

45) Pilgram, A.; Steinert, H.: Die Labeling-Theorie aus der Perspektive kriminalpolitischer Pragmatik, in: Kriminologisches Journal, 7 (1975), S.173.

46) Stellvertretend für die in diesem Zusammenhang zahlreichen Meinungsäußerungen vgl. Pollner, M.: Sociological and Common-sense Models of the Labeling Process, in: Turner, R. (Ed.): Ethnomethodology, Harmondsworth 1974, S.27 ff.

47) Vgl. u.a. Abele, A.; Mitzlaff, S.; Nowack, W.: Zur Definition abweichenden Verhaltens in Abhängigkeit vom Kontext, in: Walter, H. (Hrsg.): Sozialisationsforschung, Bd.III, Stuttgart 1975, S.197 ff.

48) Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle, a.a.O., S.35.

49) Vgl. Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, a.a.O., S.285.

50) Vgl. Plummer, K.: a.a.O., S.96 f.; Turk, A.T.: Prospects for Theories of Criminal Behavior, in: Journal of Criminal Law, 55 (1964), S.456.

51) Becker, H.S.: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens, Frankfurt 1973, S.8. Nach dieser Definition wären Handlungen, die den in einer Gesellschaft wirksamen Kategorien zur Bestimmung von Devianz

entsprechen, aber als solche bisher nicht entdeckt wurden, als "heimliche Abweichung" zu deklarieren. (vgl. ebd., S.17). "Heimliche Abweichung" hat keinen Einfluß auf die Interaktionsstruktur, die zwischen dem betreffenden Akteur und seiner sozialen Umwelt besteht und ist deshalb für eine "Interaktionstheorie abweichenden Verhaltens" - wie sie der Labeling Approach darstellt (vgl. ebd., S.163) - nicht relevant. Diese Sichtweise hat dem Etikettierungsansatz die Kritik eingebracht, den Verhaltensaspekt zugunsten des Aspekts der öffentlichen Reaktion auf Verhalten systematisch zu vernachlässigen. Als Vorreiter dieser Kritik gilt Gibbs. Vgl. Gibbs, J.P.: Conceptions of Deviant Behavior: The Old and the New, in: Pacific Sociological Review: 9 (1966), S.9 ff. Zur Erwiderung auf die von Gibbs formulierten Vorwürfe vgl. Schur, E.M.: Reactions to Deviance: A Critical Assesment, in: American Journal of Sociology, 75 (1969), S.315 ff.

52) Vgl. z.B. Matza, D.: Abweichendes Verhalten. Untersuchungen zur Genese abweichender Identität, Heidelberg 1973, S.46; Ericson, R.V.: A.a.O., S.52; Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.151.

53) Vgl. z.B. Abele, A.; Mitzlaff, S.; Nowack, W.: A.a.O., S.197.

54) Die im folgenden angesprochenen Aspekte hat Becker bereits 1964 zum Thema erhoben. Vgl. die Einführung von Becker, H.S. in den von ihm herausgegebenen Sammelband: The Other Side, a.a.O., S.1 ff.

55) Keupp, H.: Abweichung und Alltagsroutine...,a.a.O., S.25.

56) Matza, D.: A.a.O., S.47.

57) Vgl. z.B. Keupp, H.: Psychische Krankheit als hergestellte Wirklichkeit - eine Grenzbestimmung des Etikettierungsparadigmas, in: Ders. (Hrsg.): Normalität und Abweichung, München; usw. 1979, S.202.

58) Vgl. Becker, H.S.: Whose Side Are We On?, in: Social Problems, 14 (1967), S.241, oder auch: Davis, N.J.: Sociological Constructions of Deviance. Perspectives and Issues in the Field, Dubuque 1975, S.165.

59) Keupp, H.: Abweichung und Alltagsroutine..., a.a.O., S.55 bzw. S.67. Vgl. weiterhin: Schumann, K.T.: Abweichendes Verhalten: Kritische Kriminalitätstheorien, in: Eyferth, H.; Otto, H.-U.; Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Darmstadt; Neuwied 1984, S.15; Gibbons, D.; Jones, J.: A .a.O., S.5 ff. Zu den theoriegeschichtlichen Voraussetzungen dieses Perspektivenwechsels vgl. Lofland, J.: Deviance and Identity, New York 1966, S.1 ff. Kritik an der für den Etikettierungsansatz typischen Position wurden von Autoren unterschiedlichen politischen Standpunkts geäußert. (Vgl. Plummer, K.: A.a.O., S.99) Auf der einen Seite steht insbesondere der von Gouldner erhobene Vorwurf, die vom Labeling Approach für die Praxis ausgehenden Impulse seien von der Ideologie des Wohlfahrtsstaates getragen und zielten lediglich auf die Entwicklung eines alternativen Berufsethos von sozialen Kontrollagenten ohne die Veränderung der Strukturen der sozialen Kontrolle von der ihnen eigenen materiellen Basis aus anzustreben. Vgl. Gouldner, A.W.: The Sociologist as Partisan: Sociology and the Walfare State, in: The American Sociologist, 3 (May 1968), S.103 ff.; Weiterhin Thio, A.: Class Bias in the Sociology of Deviance, in: American Sociologist 8 (1973), S. 1 ff.; Ders.: The Phenomenological Perspective of Deviance: Another Case of Class Bias, in: The American Sociologist, 9 (1974), S.146 ff. Zur Kritik aus konservativer Sicht an der relativistischen Grundhaltung des Labeling Approach vgl. Wiswede, G.: A.a.O., S. 38 ff.

60) Ich beziehe mich dabei - auch in einigen Formulierungen - auf Sack. Dieser hat zwar mit der Kriminalsoziologie ein Spezialgebiet der allgemeinen Devianzsoziologie im Auge, seine Ausführungen sind aber generalisierbar. Vgl. Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, a.a.O., S.227 ff.

61) Vgl., die Einführung von Becker in: Becker, H.S. (Hrsg.): The Other Side, a.a.O., S.1.

62) Matza, D.: A.a.O., S.24.

63) Vgl. Keupp, H.: Abweichung und Alltagsroutine..., a.a.O., S.25.

64) Ebd.

65) Zum Begriff und den damit verbundenen theoretischen Implikationen vgl.: Hepburn, J.R.: The Role of the Audience in Deviant Behavior and Deviant Identity, in: Sociology and Social Research: 59 (1975), S. 387 ff.

66) Vgl. z.B. Quensel, S.: Soziale Fehlanpassung und Stigmatisierung. Ein Test zum Messen der delinquenten Entwicklung, in: Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie: 3 (1972), S.448.

67) Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O., S.13.

68) Der Terminus "Norm" wird hier lediglich als Pauschalbegriff verwendet und wurde von verschiedenen Autoren weiter ausdifferenziert. Mögliche Bedeutungsvarianten wären z.B. offizielle, ggf. kodifizierte Normen versus nirgendwo ausdrücklich fixierte, aber deshalb nicht weniger handlungswirksame informelle Normen. (Vgl. Ahrens, S.: A.a.O., S.23 ff; Ähnlich auch Thiersch, H.: Abweichendes Verhalten..., a.a.O., S.351, mit seiner Unterscheidung zwischen "abstrakte<n>, rigide<n>, prinzipiell<en>" offiziellen Normen einerseits und "offen<en>, flexibel<en>, auf situationsspezifische Ausnahmen hin ausgelegte<n>" Alltagsnormen andererseits. Weiterhin ist bedeutsam, daß der Geltungsbereich von Normen unterschiedlich sein kann (z.B. für alle Gesellschaftsmitglieder verbindlich - nur von Mitgliedern einer spezifischen Gruppe anerkannt). Vgl. Trojan, A.,: A.a.O., S. 6; Bohle, H.H.: A.a.O., S.1; Wheeler, S.: Deviant Behavior, in: Smelser, N.J. (Ed.): Sociology. An Introduction, Englewood Cliffs 1966, S.604, S.617 f. In den gleichen Kontext gehören auch synonyme Kategorien, die sich auf die Übertretung von informellen, bzw. Alltagsnormen beziehen. Scheff hat eine solche Abweichungsart auf den Begriff der "residualen Abweichung" gebracht, vgl.: Scheff, T.J.: Das Etikett "Geisteskrankheit". Soziale Interaktion und psychische Störung, Frankfurt 1973, S.19 f. Gleiches meint Schur, wenn er von "interpersonaler Abweichung" spricht. Vgl. Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.122. In diesem Zusammenhang am geläufigsten ist allerdings die von Lemert aufgestellte Kategorie der "primären Devianz". Vgl. Lemert, E.M.: Der Begriff der sekundären Devianz, in: Lüdersen, K.; Sack, F. (Hrsg.): Seminar: Abweichendes Verhalten, Bd.I: Die selektiven Normen der Gesellschaft, Frankfurt 1974, S.433 ff. Thematisch große Teile bezüglich der Heterogenität und Variabilität von Normen deckt König mit seiner Typologie sich hierarchisch überlagernder und in einer Gesellschaft simultan nebeneinander bestehender Regelungssysteme wie z.B. Brauch, Sitte, Recht usw. ab. Vgl. König, R.: Das Recht im Zusammenhang der sozialen Normensysteme, in: Hirsch, E.E.; Rehbinder, M. (Hrsg.): Studien und Materialien zur Rechtssoziologie (Sonderheft 11 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Köln, Opladen 1967, S.36 ff. Einen umfassenden Überblick gibt auch Douglas, J.D.: The Experience of the Absurd and the Problem of Social Order, in: Scott, R.A.; Douglas, J.D. (Eds.): Theoretical Perspectives on Deviance, New York 1972, S.189 ff.

69) Vgl. Keckeisen, W.: A.a.O., S.110.

70) Vgl. z.B. Treppenhauer, A.: Kriminalität und Kriminalisierung. Zu einer historisch gerichteten Theorie abweichenden Verhaltens, in: Kritische Justiz: 7 (1974), S.45 ff.

71) Vgl. Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O.; Erikson, K.T.: Die widerspenstigen Puritaner. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens, Stuttgart 1978; Gusfield, J.R.: Symbolic Crusade, Urbana 1963.

72) Der Begriff stammt von Becker. Vgl. Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O., S.133 ff.

73) Vgl. Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.94 ff.

74) Der Begriff "moralischer Kreuzzug" ist die deutsche Übersetzung des von Gusfield geprägten Terminus "symbolic crusade", vgl. Gusfield, J.R.: Der Wandel moralischer Bewertungen: Devianzdefinitionen und symbolischer Prozeß, in: Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975, S.167 ff.

75) Das durch Labeling-Theoretiker bereitgestellte heuristische Potential ist allerdings gegenüber einer marxistisch bzw. konflikttheoretisch orientierten Kritik zu verteidigen. Letzterer zufolge schränkt der Labeling Approach seinen Erkenntniswert durch die Vernachlässigung der ökonomischen Bedingungen menschlichen Seins ein und versäumt, der Erscheinungsform nach dem Überbau zuzurechnende Konflikte auf deren eigentliche materielle Basis zurückzuführen. Entsprechende Defizite können auch den Basistheorien des Labeling Approach angelastet werden. (Vgl. dazu z.B. die zusammenfassende Übersicht kritischer Stimmen gegenüber dem Symbolischen Interaktionismus bei Meltzer, B.N.; Petras, J.W.; Reynolds, L.T.: Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties and Criticism, London; Boston 1975, S.113 ff.) Direkt auf den Labeling Approach bezogene Vorwürfe wurden u.a. von Ferchhoff und Peters zusammengetragen. Vgl. Ferchhoff, W.; Peters, F.: A.a.O., S.98 ff. Das Bekenntnis zu einer Disziplin, die sich im Sinne einer "positiven" Wissenschaft von idealistischen Versuchen der Daseinsbewältigung mit der Welt der Religionen konfrontiert sieht (vgl. Kapitel I, Abschnitt 1.3.3), schließt von vornherein eine theoretische Position aus, die religiöse Wirklichkeitsbestimmungen zum Inbegriff des "falschen Bewußtseins" degradiert. Stattdessen wird im Rahmen dieser Arbeit mit den Autoren der sog. "Wiener Studie" (Berger, H.; Hexel, P.: Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der "Jugendreligionen". Eine Grundlagenstudie aus der Sicht der betroffenen jugendlichen Mitglieder, deren Eltern und Freunde sowie ehemaliger Mitglieder untersucht bei Ananda Marga, Scientology, Vereinigungskirche, Wien 1981) die "Jugendsekten"-Debatte als ein Streit um Werte begriffen und als solcher einem entsprechenden Erklärungsmodell - nämlich dem Labeling Approach bzw. dem interpretativen Paradigma - übertragen.

76) Vgl. Lofland, J.: Abweichung als Form sozialen Konflikts, in: Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975, S.63 ff.

77) Keckeisen, W.: A.a.O., S.94.

78) Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.134.

79) Lofland, J.: Abweichung als Form sozialen Konflikts, a.a.O., S.64.

80) Vgl. dazu auch den Aufsatz von Quinney, R.: Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kriminalität - eine Theorie, in: Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975, S.76 ff.

81) Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.98.

82) Ebd., S.99 f.

83) Vgl. Quinney, R.: A.a.O., S.81.

84) Ein Beispiel wäre etwa die meinungsbildende Rolle von Berichten in Tageszeitungen im Zusammenhang mit dem Bemühen, Marihuana-Steuergesetze in den USA durchzusetzen. Vgl. Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O., S. 126 ff. In die gleiche Richtung, jedoch bezogen auf die Bedeutung von Populärliteratur im Zusammenhang mit der Verabschiedung von Gesetzen gegen "sexuelle Psychopathen", führt die Analyse von Sutherland. Vgl. Sutherland, E.M.: The Diffusion of Sexual Psychopath Laws, in: American Journal of Sociology, 56 (1950), S.142 ff.

85) Vgl. Ahrens, S.: A.a.O., S.71 f.

86) Vgl. Garfinkel, H.: Conditions of Successful Degradation Ceremonies, in: American Journal of Sociology, 61 (1956), March, S.420 ff.

87) Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O., S.147.

88) Vgl. z.B. Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.94.

89) Friedrichs, J.: Warum teilnehmende Beobachtung abweichenden Verhaltens?, in: Ders. (Hrsg.): Teilnehmende Beobachtung abweichenden Verhaltens, Stuttgart 1973, S.4.

90) Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O., S.147.

91) Ebd., S.148.

92) Zur Formulierung vgl. Beek, A.v.d.; Keckeisen, W.: A.a.O., S.264 f.

93) Sack, F.: Definition von Kriminalität als politisches Handeln: der labeling approach, a.a.O., S.17 f. Die vom Labeling Approach in diesem Zusammenhang auch behandelte Rolle von Eltern, Freunden, Kollegen usw. kann hier vernachläßigt werden.

94) Vgl. u.a. Scott, R.A.: The Construction of Conceptions of Stigma by Professional Experts, in: Douglas, J.D. (Ed.): Deviance and Respectability The Social Construction of Moral Meaning, New York 1970, S.255 ff.

95) Vgl. z.B. Ahrens, S.: A.a.O., S.80 ff.

96) Zum Begriff vgl. ebd., S.50.

97) Der Begriff stammt von Lofland (vgl. Hohmeier, J.: Stigmatisierung als sozialer Definitionsprozeß, in: Brusten, M.; Hohmeier, J. <Hrsg.>: Stigmatisierung 1. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen, Neuwied; Darmstadt, 1975, S.16) ist jedoch nicht in allen Fällen vorbehaltslos auf die Praxis innerhalb von Kontrollagenturen übertragbar. Vgl.: Peters, H.; Cremer-Schäfer, H.: Produzieren Sozialarbeiter abweichendes Verhalten?, in: Soziale Welt, 26 (1975), S.58 ff.

98) Vgl. Hohmeier, J.: A.a.O., S.18.

99) Beek, A.v.d; Keckeisen, W.: A.a.O., S.260.

100) Vgl. Trabandt, H.; Trabandt, H.: Aufklärung über Abweichung, Stuttgart 1975, S.35.

101) Vgl. Ahrens, S.: A.a.O., S.86.

102) Vgl. Hohmeier, J.: A.a.O., S.18.

103) Vgl. Ahrens, S.: A.a.O., S.59.

104) Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O., S.142.

105) Vgl. Ballusek, H.v.: A.a.O., S.46. Eine in ähnliche Richtung zielende Studie hat Dickson vorgelegt, vgl.: Dickson, D.T.: Bureaucracy and Morality: An Organisational Perspective on a Moral Crusade, in: Social Problems: 16 (1968), Autumn, S.143 ff.

106) Die These von der Funktionalität abweichenden Verhaltens hat Durkheim in seinem 1893 erstmals erschienenen und inzwischen mehrfach aufgelegten Werk formuliert. Vgl. Durkheim, E.: De la division du travail social, Paris 1893.

107) Vgl. Gusfield, J.R.: Der Wandel moralischer Bewertungen..., a.a.O., S.168.

108) Scott, R.A.: A Proposed Framework..., a.a.O., S.14 f.

109) Vgl. Schur, S.: Abweichendes Verhalten..., a.a.O., S.132, sowie Quensel, S.: A.a.O., S.447, ergänzend auch Griese, H.: Randgruppen und Stigmatisierung an deutschen Schulen, in: Gerdesmeier, G.; Thränhardt, D.V. (Hrsg.): "Schule", Weinheim; Basel 1979, S.241.

110) Keckeisen, W.: A.a.O., S.114.

111) Erikson, K.T.: A.a.O., S.22.

112) Vgl. z.B. Quensel, S.: A.a.O., S.447.
113) Vgl. Gusfield, J.R.: Der Wandel moralischer Bewertungen..., a.a.O., S.169, sowie Hohmeier, J.: A.a.O., S.12.
114) Scott bezieht sich dabei vor allem auf Erikson, K.T.: A.a.O.
115) Vgl. auch Griese, H.: a.a.O., S.241. Auch die von Hohmeier angesprochene Orientierungsfunktion von Stigmata gehört in diesen Zusammenhang. Vgl. Hohmeier, J.: A.a.O., S.10.
116) Vgl. a.a.O.
117) Ebd., S.123.
118) Orcutt unterscheidet diesbezüglich "situation deviance" und "character deviance" und hebt hervor, daß die interpersonelle Reaktion auf ein in Rede stehendes Verhalten sich danach richtet, welche Form der Abweichung einem betreffenden Akteur unterstellt wird. Vgl. Orcutt, J.: Societal Reaction and the Response to Deviation in Small Groups, in: Social Forces: 52 (1973), December, S.259 ff., insbesondere S.264 f.
119) Das Konzept der Abweichungskarriere stammt von Becker. Vgl. Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O., S.22 ff.
120) Den Begriff hat Goffman in die soziologische Diskussion eingebracht. Vgl. Goffman, E.: Stigma. Techniken zur Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt 1972.
121) Der Begriff stammt von Hughes. Vgl. Hughes, E.C.: Dilemmas and Contradictions of Status, in: American Journal of Sociology, 50 (1945), S.353 ff.
122) Vgl. z.B. Hohmeier, J.: A.a.O., S.8.
123) Vgl. z.B. Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle..., a.a.O., S.53 ff.
124) Vgl. z.B. Keckeisen, W.: A.a.O., S.38.
125) Griese, H.: Randgruppen und Stigmatisierung...,a.a.O., S.241. Die im Original befindliche Hervorhebung ist hier weggelassen.
126) Diese Vorstellung geht auf sozialisationstheoretische Annahmen G.H. Meads zurück und kann an diesem Ort nicht ausführlich rekapituliert werden. Allerdings sei der für die hier verfolgte Fragestellung entscheidende Sachverhalt in aller Kürze mit den Worten Helles so zusammengefaßt.: "Im Laufe der Sozialisation lernt der Mensch schon als kleines Kind, sich mit den Augen anderer zu sehen. In der Kommunikation mit seinen Mitmenschen sieht er sich als **der** andere, der er für **sie** ist. Erst nachdem er so ein 'Anderer' geworden ist, wird er ein 'Selbst'. Je älter er wird, desto größer wird die Zahl der 'Anderen' als **die** er sich in verschiedenen sozialen Umwelten erlebt: beim Spiel als Kind, als Mitglied einer Wettkampfmannschaft im Sport oder in Großorganisationen. So lernt er allmählich, sich aus der Perspektive der Gemeinde oder Gesellschaft zu sehen, sich mit einem 'generalisierten Anderen' zu identifizieren und **aus dieser Perspektive** sein 'Selbst' zu finden." "Die 'social perspective' dient dem Individuum also nicht nur zum Verständnis seiner kulturellen, sozialen und physischen Umwelt, sondern sie dient ihm zur Bestimmung seines 'Selbst'!" (Helle, H.J.: Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion, Stuttgart 1977, S.42 f. Hervorhebungen im Original.)
127) Zur Formulierung vgl. Griese, H.: Randgruppen und Stigmatisierung..., a.a.O., S.241.
128) Sowohl Lemert als auch Becker beschreiben mit dem Konzept der "sekundären Devianz" bzw., dem der Abweichungskarriere den idealtypischen Verlauf eines solchen Vorgangs. (Vgl. Lemert, E.M.: Social Pathology: A.a.O., insbesondere S.76 ff; Becker, H.S.: Außenseiter..., a.a.O., S.22 ff.) Die Ausführungen bezüglich der Phasen, die dieser Aufschaukelungsprozeß ihrer Meinung nach durchläuft, enthalten allerdings keine exakten, unmmitelbar empirisch überprüfbare Angaben der Bedingungen, Determinanten oder Indizes, die zu der

Identitätsumwandlung führen und haben deshalb eher sensitivierenden, bzw. erkenntnisleitenden als - im strengen Sinne - theoretischen Charakter. Vgl. dazu entsprechende Kritikaspekte bei Gibbs, J.D.: A.a.O.; Broadhead, R.S.: A Theoretical Critique of the Societal Reaction Approach to Deviance, in: Pacific Sociological Review, 17 (1974), S. 309 f.; Mankoff, M.L.: Societal Reaction and Career Deviance: A Critical Analysis, in: Sociological Quarterly: 12 (1971), S.204 ff.; Meade, A.C.: The Labeling Approach to Delinquency: State of the Theory as a Function of Method, in: Social Forces, 53 (1974), S.83 ff.
129) Vgl. Ferchhoff, W.; Peters, F.: A.a.O., S.76.
130) Vgl. z.B. Hohmeier, J.: A.a.O., S.18 oder auch Ahrens, S.: A.a.O., S.105 ff.
131) Vgl. Sykes, G.M; Matza, D.: Techniques of Neutralisation: A Theory of Delinquency, in: American Sociological Review, 22 (1957), S.664 ff.; Scott, M; Lyman, S.M.: Accounts, in: American Sociological Review, 33 (1968), S.46 ff; deutsch: Praktische Erklärungen, in: Auwärter, M.; Kirsch, E.; Schröter, K. (Hrsg.): Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität, Frankfurt 1977, S.73 ff. Weitere Möglichkeiten des Widerstands eines Stigmatisierten gegenüber Devianzzuschreibungen behandeln Trice, H.M.; Roman, P.M: Delabeling, Relabeling and Alcoholics Anonymous, in: Social Problems 17 (Spring 1970), S.538 ff., vgl. insbesondere S.539. Der Aufsatz von Rogers, J.W.; Buffalo, M.D.: Fighting Back: Nine Modes of Adaption to a Deviant Label, in: Social Problems: 22 (1974), S.101 ff., ist theoretisch allgemeiner gehalten und versteht sich eher als Integration zeitlich vorgelagerter und thematisch in die besagte Richtung führender Aufsätze (vgl. S.105). Weitere Literaturangaben sind dann auch dort zu entnehmen. Trotzdem führen Aufsätze wie die genannten nicht an der Tatsache vorbei, daß der Etikettierungsansatz insgesamt das den Stigmatisierten zur Verfügung stehende Potential, gegen herrschende Devianzdefinitionen vorzugehen, weitgehend vernachlässigt hat. Vgl. z.B. Schervish, P.: The Labeling Perspective: Its Bias and Potential in the Study of Political Deviance, in: The American Sociologist: 8 (1973), May, S.47 ff., daneben auch Ward, R.H.: A.a.O., S.287 f., Osborne, L.: Beyond Stigma Theory: A Literary Approach, in: Issues in Criminology: 9 (1974), S.73 ff.

Anmerkungen
Kapitel III

1) Reimer, H.-D.; Hummel, R.: "Jugendreligionen" in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, Sonderdruck aus Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, 4/1984, Stuttgart 1984, S. 2.

2) Haack, F.W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 3. Berichte und Analysen, München 1985, S.5.

3) Diese Prognose stützt sich u.a. auf Beispiele für die multiplikatorische Verbreitung der institutionalisierten Diskussionsbasis und damit Verfestigung des Alltagswissens über "Jugendsekten". In diesem Zusammenhang sei exemplarisch genannt: - Die Forderung der nordrhein-westfälischen CDU, eine "Clearing-Stelle" einzurichten, in der landesweit Informationen über "Jugendsekten" zusammenlaufen und auswertet werden. (Vgl. Düsseldorfer Nachrichten vom 29.6.1984: "CDU zum Thema Jugendsekten"). - Der von Bießmann unterbreitete Vorschlag, Bibliotheken müßten "als öffentliche Einrichtungen bei der wichtigen Aufgabe, <von "Jugendsekten"> Betroffene zu informieren, aufklärend mithelfen" und dabei durch "gezielte Hinweise" und "optisch gut hervorgehobene Sonderaufstellung" "Informationsmaterial <...> nicht nur **bereit-** sondern auch **herausstellen**". (Bießmann, G.: Aufbruch der enttäuschten Jugend. "Neue Jugendreligionen" im Spiegel der Literatur, in: Buch und Bibliothek: 31 <1979>, H.6, S.587, Hervorhebungen im Original).

4) Eine zeitlich früher gelegene, aber mit dem konzentrierten Eintritt des Bundesfamilienministeriums in die "Jugendsekten"-Debatte nicht vergleichbare Stellungnahme der Bundesregierung ist eine vom 20.August 1976 datierte Antwort auf eine Kleine Anfrage zu "Neuen Jugendreligionen" im Bundestag. (Vgl. Aichelin, H.: Die "neuen Jugendreligionen", ihre Faszination und ihre Gefahren, in: ajs Informationen: 1977, H.6, S.1). In die Frühzeit der Auseinandersetzung um Neue Spirituelle Bewegungen fällt auch eine aus gleichen Gründen im Haupttext vernachlässigte Anfrage bezüglich der Scientology-Church im niedersächsischen Landtag. (Vgl. Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber den "Jugendreligionen". Die "Vereinigungskirche Deutschlands" <Mun-Sekte>, in: Katholische Bildung: 77 <1976>, H.7/8, S.406 ff.).

5) Die Wirkung der "Wort zum Sonntag"-Sendung kann gemessen werden an einer stichprobenhaften Untersuchung bezüglich deren Einschaltquote Anfang des Jahres 1976. Zu diesem Zeitpunkt sahen jeweils ca. 8 - 9 Millionen Fernsehzuschauer einen Beitrag aus der besagten Reihe. Vgl. Heßler, H.-W.: Dimensionen christlichen Handelns (4): Publizistik einer Botschaft wegen, in: Ders. (Hrsg.): Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München 1976, S. 302.

6) Bießmann, G.: A.a.O., S.583.

7) Eimuth, K.-H.; Oelke, M.: Jugendreligionen und religiöse Subkultur. Materialien und Beiträge, Frankfurt 1979, S.5.

8) Schneider, F.: Jugendsekten am Beispiel "Familie der Liebe" und "Vereinigungskirche". Hinweise und Materialien zum Unterricht, in: Der Religionslehrer an beruflichen und allgemeinbildenden Schulen: 28 (1980), H.4, S.125.

9) Beispiele nennen Groppe und Bießmann. Vgl. Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber den "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.406, sowie Bießmann, G.: A.a.O., S.503.

10) Bues zufolge beschäftigte sich 1976 die EKD-Synode in Braunschweig mit den Jugendsekten und den sich daraus ergebenden theologischen Impulsen. Im gleichen Jahr widmete sich die Kirchenkanzlei der EKD in Form von flächendeckenden innerkirchlichen Informationen über die Scientology-Church und die Vereinigungskirche der Thematik. Vgl. Bues, H.: Die Reaktion der ev. Kirche

auf die "Jugendsekten", Theol. Examensarbeit Hamburg 1980.

11) Vgl. den gleichlautenden Untertitel des am 16.10.1976 vor dem Gesamtkirchengemeinderat in Stuttgart gehaltenen und schriftlich verfügbaren Vortrag von Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen. Beunruhigende Zeichen der Zeit, o.O. 1976.

12) Vgl. Vierzig, S.: Etablierte Religion. Religion im Untergrund. Die Kirche und die neuen Jugendreligionen - Kursmodell für die Sekundarstufe II, in: Informationen zum Religionsunterricht: 9 (1977), H.4, S.9 ff.

13) Vgl. Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber den "Jugendreligionen", a.a.O., S.406 ff.

14) Vgl. Aichelin, H.: Das Wiedererwachen der religiösen Frage, Tonbandabschrift, o.O. 1977, S.2.

15) Beaugrand, G.: Von den Drogen zur Jugendsekte?, in: Jugendwohl: 57 (1976), H.9, S.342. Beaugrand bezieht sich mit der zitierten Aussage auf die im Mai 1976 abgehaltene Jahreshauptversammlung des Bundes der deutschen katholischen Jugend.

16) Bues, H.: A.a.O., S.31.

17) Koopmann, W.: Die "fanatischen" Anderen. Eine Analyse einer Darstellung der sogenannten "Jugendreligionen". Ein Plädoyer für mehr christliches Verstehen, in: Informationen zum Religionsunericht: 12 (1980), H.4, S.32.

18) Vgl. Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, München 1974. Die Bedeutung dieser Veröffentlichung spiegelt sich u.a. in der Tatsache, daß im Dezember 1977 - also ein gutes halbes Jahr vor dem Beginn der eigentlichen "Jugendsekten"-Debatte - die besagte Schrift bereits 14 mal aufgelegt wurde und mit nahezu 100000 Exemplaren im deutschsprachigen Raum verbreitet werden konnte.

19) Haack, F.-W.: Jugendreligionen. Ursachen - Trends - Reaktionen, München 1979, S.19.

20) Das Zitat stammt aus einem mir vorliegenden Vortragspapier (S.1) zum Kongreß der Aktion für geistige und psychische Freiheit vom 28. -30.9.1984 in Bonn.

21) Diskussion über den Vortrag von Hummel (Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene) in Marré, H.; Stüting, J. (Hrsg.): Die sogenannten Jugendreligionen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (19), Münster 1985, S.104.

22) Die diesbezügliche Arbeit Löffelmanns ist seit 1975 literarisch belegt. Vgl.: Löffelmann, H.: Rattenfänger mit frommen Namen. Jugendgefährdung durch "Jugendreligionen", in: Lebendige Zelle: 1975, H 6., S.223 ff.

23) Löffelmann, H.: Das Geschäft mit der Religion. Neue Jugendreligionen schießen wie Pilze aus dem Boden/Von allen Seiten wird gewarnt, in: Bundesvorstand des BDKJ (Hrsg.): Sonderdruck aus BDKJ-Informationsdienst vom 15.März 1976, S.2. Hervorhebungen von mir.

24) Vgl.: "Der Heilige Geist strömt in mich ein". Spiegel-Report über Jugend-Sekten in der Bundesrepublik, in: "Der Spiegel: 30, H 45, 1. November 1976, S.52.

25) Meyer, G.: Moderne Sklaverei - Wie Sekten "schnelles Geld" machen, in: Der Kriminalist, 1975, November, S.612 ff.

26) Ach, M.: Seelenfänger. Religiöses Management und falsche Propheten, in: Die Schulfamilie: 26 (1977), H.12, S.241 ff.

27) Vgl.: Messias-Manager machen mobil. Jugend sucht Ideale. Doch Vorsicht: manche "Heilslehre" hält nicht, was sie verspricht, in: Schule und wir: 1976, H.1, S.12.

28) "Der Heilige Geist strömt in mich ein". Spiegel-Report über Jugend-Sekten in der Bundesrepublik. "Der Spiegel": 30, H.45, 1.November 1976, S.42.

29) Vgl.: "Dokumentation über die Auswirkung der Jugendreligionen auf Jugendliche in Einzelfällen", in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.121 ff. Ergänzend auch: Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der BRD und Berlin West (AEJ) (Hrsg.): Erfahrungen mit Jugendreligionen. Berichte von Jugendlichen, Eltern und Beratern, Stuttgart 1978.

30) Das entnehme ich dem schriftlichen Urteil des Oberverwaltungsgerichts Münster vom 1.4.1986 (AZ: 5A 1125/84 - 10K 2269/80 Köln) zum Verwaltungsrechtsstreit zwischen der IMS (International Meditation Society) und der Bundesrepublik Deutschland, S.6.

31) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD: Interpretationen und Realität. Eine soziologische Untersuchung am Beispiel der Kinder Gottes (Familie der Liebe), in: Graff, M.; Tiefenbacher, H. (Hrsg.): Kirche - Lebensraum für Jugendliche? Mainz 1980, S.110, Anm.12.

32) Vgl. Thiel, N.: Der Kampf gegen Neue Religiöse Bewegungen - Anti-"Sekten"-Kampagne und Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland, Mörfelden-Walldorf 1986, S.82.

33) Auf seine Doppelfunktion weist Biallas im Kopf seines Briefpapiers hin.

34) Vgl. den Anhang in Schulze-Berndt, H.; Viertelhaus, W.; Weidinger, N.: Neue religiöse Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen, München 1986.

35) Zur Zusammenarbeit von Haack und Gandow vgl. Thiel, N.: Der Kampf gegen Neue Religiöse Bewegungen ..., a.a.O., S.93. Zur Zusammenarbeit von Gandow und Funke vgl. Berliner Morgenpost vom 7.10.1986. "Hilfe für Jugendliche in religiösen Sekten".

36) Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M.: Vorwort, in: Dies. (Hrsg.): Destruktive Kulte. Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.6.

37) Das Zitat stammt aus einem bereits oben (siehe Anm.20) als Beleg herangezogenen Vortragspapier von Haack, S.1.

38) Vgl. Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf 1979, H.2, S.7.

39) Ebd.

40) Diese Aussage bleibt von der Tatsache unberührt, daß vor allem Haack mittlerweile seine "Vorbildfunktion" innerhalb der evangelischen Kirche verloren hat und dort zunehmend auf Widerstand stößt. Vgl.: "Der Geisterpfarrer. Sekten, Kulte, Mystizismen", in: Geo: 1987, H.5, S.48 f.

41) Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle. Etikettierung und gesellschaftliche Reaktionen, Frankfurt; New York 1974, S.134. Hervorhebungen von mir.

42) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.3.1.

43) Vgl. ebd.

44) Dem in diesem Zusammenhang gelegentlich von Anti-"Jugendsekten"-Kräften benutzten Begriff der "Tarnorganisationen" (Vgl. z.B. Jennrich, P.: Die Okkupation des Willens. Macht und Methoden der neuen Kultbewegungen, Hamburg 1985, S.31) kann ich nicht folgen.

45) Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Sogenannte Jugendsekten in Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1979, S.29.

46) Ebd., S.31.

47) Vgl. ebd., S.25.

48) Vgl. ebd., S.24.

49) Vgl. ebd., S.27.

50) Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen. 2.Sachstandsbericht der Landesregierung, Düsseldorf 1983, S.88.

51) Röhm, E.: Bedenken gegen das Thema Jugendreligionen im RU, in: Enwurf: 1979, H.2, S.9.

52) Vgl. die Ausführungen unter Gliederungspunkt I.3.1.

53) Bues, H.: A.a.O., S.12.

54) Diesbezügliche Beispiele würden Seiten füllen. Für den angesprochenen Sachverhalt stehen zwei vom Sprecher der TM-Bewegung und der Sprecherin der Scientology-Church verfaßte Leserbriefe, abgedruckt in der Kölnischen Rundschau vom 30.1.1986, in denen zum Inhalt eines Anti-"Jugendsekten"-Berichts vom 16.1.1986 in derselben Zeitung Stellung genommen wurde. Als Beleg für Proteste der Gruppen bei Fernsehredaktionen kann die Ende 1983 erfolgte Intervention der Vereinigungskirche beim Zweiten Deutschen Fernsehen bezüglich einer diffamierenden "Mun-Sekten"-Sendung angeführt werden.

55) Vgl. den Artikel: "Keine Bhagwan-Werbung im Bayer.<sic!> Fernsehen".

56) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.3.1.

57) Heßler, H.-W.: A.a.O., S.303.

58) Vgl. den epd-Artikel in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung vom 11./12.10.1986: "Kirchen kritisieren Geistheilersendung", bzw. den kna-Artikel in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung vom 27.1.1987: "Bischöfe kritisieren Aids-Anzeige und verlangen Zucht und Maß".

59) Vgl. den epd-Artikel vom 7.2.1984: "Kirchen befürchten Unterwanderung" oder den epd-Artikel vom 29.5.1985: "Sekten-Aussteiger wollen wissen wohin".

60) Vgl. den epd-Artikel vom 25./26.7.1983: "Theologe warnt vor 'Sri Chinmoy Laufclub'" oder den epd-Artikel vom 6.2.1986: "Eltern üben scharfe Kritik an den neureligiösen Kulten".

61) Vgl. den epd-Artikel vom 25.1.1986: "Hilfe für Sektengeschädigte".

62) Vgl. den kna-Artikel vom 13.3.1984: "Jugendsekten werben mit Discotheken".

63) Vgl. den kna-Artikel vom 15.2.1985: "Hamburg will Sekten stärker überwachen".

64) Vgl. den kna-Artikel vom 8.2.1984: "Hilfe für betroffene Familien", den kna-Artikel vom 11.4.1984: "KSJ und Sri Cinmoy <sic!>", den kna-Artikel vom 12.6.1984: "Aktion gegen Jugendsekten", den kna-Artikel vom 13.7.1984: "Pseudoreligiöse Gemeinschaften" und den kna-Artikel vom 23.4.1985: "Neue Sekten-Welle".

65) Vgl. den epd-Artikel vom 28.2.1986: "Jugendreligionen weiter beim Namen nennen".

66) Vgl. den epd-Artikel vom 7.9.1985: "Religions-Handbuch zu Jugendsekten".

67) Vgl. den epd-Artikel vom 27.3.1984. "Jugendliche im Sog der Sekten".

68) Vgl. z.B.: Die Glocke, Beckum, vom 15.2.1984: "Kirchen sollen Jugendsekten bekämpfen" (epd), oder: Schwäbische Zeitung Friedrichshafen vom 26.10.1984: "Aufklärung über die sechs aktivsten Sekten" (epd).

69) Zum Begriff vgl.: Daum, T.: Die 2.Kultur. Alternativliteratur in der Bundesrepublik, Mainz 1981, S.54 ff. Der Terminus wird dort auf S.55 definiert als eine "Form geschlossenen Auftretens, die kommunikativen und informativen Charakter" besitzt.

70) Thiel, N.: Probleme der Neuen Religionen in der Industriegesellschaft, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.28.

71) Vgl. Ders.: Warnung vor dem 3.Weltkrieg, in: betrifft:erziehung: 11 (1978), H.12, S.53.

72) Internationale Meditationsgesellschaft. Transzendentale Meditation: Entgegnung auf eine Diffamierungskampagne. Schledehausen 1979, S.10.

73) Vgl.: Südkurier Konstanz vom 6.10.1984: "Unterwanderung durch Sekten".

74) Vgl.: Main-Post-Würzburg vom 28.2.1986: "Jugendreligionen weiter beim Namen nennen".
75) Vgl. Schütz, A.; Luckmann, Th.: Strukturen der Lebenswelt, Darmstadt; Neuwied 1975.
76) Vgl. Berger, P.L.; Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1980.
77) Zur Formulierung vgl. Berger, P.L.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.47.
78) Vgl. ebd, S.82.
79) Ebd.
80) Rendtorff, T.: Kirche und Gesellschaft, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.): Funkkolleg Religion. Studienbegleitbrief 10, Weinheim; Basel 1984, S.56.
81) Dahm, K.-W.: Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution, in: Dahm, K.W.; Luhmann, N.; Stoodt, D.: Religion - System und Sozialisation, Darmstadt; Neuwied 1972, S. 133.
82) Ebd., S.143. Im Original Hervorhebungen.
83) Vgl.: Pressedienst des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Nr.55, 18.Mai 1982, S.3.
84) Vgl. Matschek, M.: Die neuen Jugendreligionen, in: Christlich-Pädagogische Blätter: 90 (1977), H.6, S.382.
85) Vgl. Badisches Tageblatt vom 13.3.1986: "Warnung vor Sekten erneuert", sowie Berliner Morgenpost vom 13.3.86: "Sekten geben sich ein Hauch von Solidarität".
86) Vgl. Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 16.10.1985: "Sheela will Hotel im Schwarzwald kaufen".
87) Vgl. Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 28.3.1984: "Sehnsucht nach mehr Harmonie treibt viele in die Sekten".
88) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Sogenannte Jugendsekten in Nordrhein-Westfalen, a.a.O., S.29 f.
89) Schütz, A.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.281.
90) Ich beziehe mich auf die Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 11.7.1978: "Sekten gefährden Jugendliche".
91) "Der Heilige Geist strömt in mich ein", Spiegel-Report über Jugend-Sekten in der Bundesrepublik: "Der Spiegel": 30, H.45, 1.Nov.1976, S.45. Zur Zahlenangabe vgl. auch Vierzig, S.: A.a.O., S.15.
92) Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.410.
93) Zitiert von Clausen, C.P.: Katholische Kirche beeindruckt vom Zulauf für die Mun-Sekte, in: Der schwarze Brief. Vertrauliche Informationen aus Kirche und Politik: 12 (1978), Nr.6, S.2.
94) "Der Heilige Geist strömt in mich ein", Spiegel-Report über Jugend-Sekten in der Bundesrepublik: "Der Spiegel": 30, H.45, 1.Nov.1976, S.56.
95) Karbe, K.G.: Jugendsekten: Eine Herausforderung für Wissenschaft und Gesellschaft, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.41.
96) Zitat aus dem in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung vom 11.7.1978 abgedruckten dpa-Artikel: "Jugendsekten gefährden Jugendliche".
97) Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.9.
98) Laurien, H.-R.: Vorwort, in: Senator für Schulwesen, Jugend und Sport: Bericht über die Tätigkeit von sogenannten Jugendsekten und Pseudotherapeutischen Gruppen in Berlin, Berlin 1983.

99) Die Herausforderung der Jugendsekten, in: Niedersachsen Zeitung: 24 (1984), Nr.1, S.5.
100) Münchener Merkur, 19.4.1986: "Jugendsekten: Welche Gefahr droht dem Staat?".
101) Vgl. Eimuth, K.-H.; Jürges, M.: Die sog. "Neuen Jugendreligionen" - Erfahrungen und Reflexionen aus der konkreten Beratungs- und Aufklärungsarbeit , in: Eimuth, K.-H.; Oelke, M.: A.a.O., S.158.
102) Vgl. Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen" - notwendig, wünschenswert, gefährlich?, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.5; Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene: A.a.O., S.68.
103) Vgl. Craemer, K.P.; Dickenberger, M.: Jugendreligionen (Un-)Sinn für's Leben, in: betrifft:erziehung: 11 (1978), H.12, S.41.
104) Vgl. Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.5.
105) Vgl. Reimer, H.-D.; Hummel, R.: Jugendreligionen in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, in: Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3.-6. November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.49.
106) Vgl. Lässing, R.; Martin, S.: Jugendsekten und christliche Alternativen, in: Religionspädagogik an berufsbildenden Schulen: 11 (1979), H.4, S.114.
107) Vgl. Waldenfels, H.: A.a.O., S.5; Hummel, R.: A.a.O., S.68.
108) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen. 2.Sachstandsbericht der Landesregierung, Düsseldorf 1983, S.26.
109) Vgl. Reimer, H.-D.; Hummel, R.: Jugendreligionen in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, in: Messner, S.; u.a. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.53.
110) Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.5.
111) Craemer, K.-P.; Dickenberger, M.: Jugendreligionen..., a.a.O., S.41.
112) Die Herausforderung der Jugendsekten: A.a.O., S.5.
113) Vgl. Berger, H.; Hexel, P.: Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der "Jugendreligionen". Eine Grundlagenstudie aus der Sicht der betroffenen jugendlichen Mitglieder, deren Eltern und Freunde sowie ehemaliger Mitglieder untersucht bei Ananda Marga, Divine Light Mission, Scientology, Vereinigungskirche, Wien 1981.
114) Ebd., S.8.
115) Ebd.
116) Ebd., S.11.
117) Ebd.
118) Vgl. zusammenfassend ebd., S.112.
119) Mildenberger, M.: Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Frankfurt 1979, S.36 f. Im Original Hervorhebungen.
120) Vgl. Schülein, J.A.: Sinnprobleme in Industriegesellschaften am Beispiel der Jugendsekten, in: Ders. u.a.: Politische Psychologie. Entwürfe zu einer historisch-materialistischen Theorie des Subjekts, Frankfurt 1981, S.20.
121) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.28.
122) Vgl.: Die Herausforderung der Jugendsekten..., a.a.O., S.6.
123) Vgl. Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.4.
124) Vgl. ebd. Der Begriff bezieht sich auf die "aktiven" Mitglieder der Vereinigungskirche.

125) Vgl. Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.68.
126) Vgl. Mreschar, R.I.: Jugendsekten verstellen den Blick für die Welt, in: Katholische Bildung: 80 (1979), Heft 7/8, S.434.
127) Moeller, M.L.: Von der Sektenkritik zur Selbstkritik, in: Graff,M.; Tiefenbacher, H. (Hrsg.): Kirche - Lebensraum für Jugendliche?, Mainz 1980, S.138.
128) Vgl. Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: Rheinland-Pfalz, Jugendliche in destruktiven religiösen Gruppen. Bericht der Landesregierung Rheinland-Pfalz über die sogenannten neuen Jugendreligionen, Mainz, o.J., S.11.
129) Zur Zahl von 30000 Personen vgl. Mreschar, R.I.: A.a.O., S.434; Zur Zahl von 15000 Personen vgl. Eberlein, G.: Angst vor der Konkurrenz? Die Jugendreligionen in der Kritik der Kirchen, in: Evengelische Kommentare: 15 (1982), H.4, S.188; Zur Zahl von 10000 Personen vgl. Kuner, W.: Skizze zu einer Soziologie der Neuen Religiösen Gruppen, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.30; Zur Zahl von 6000 Personen vgl. Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.68; Zur Zahl von 5000 vgl. Schülein, J.A.: A.a.O., S.20; Zur Zahl von 2000 vgl. Kehrer, G.: Kirchen, Sekten und der Staat. Zum Problem der religiösen Toleranz, in: Gladigow, B. (Hrsg.): Staat und Religion, Düsseldorf 1981, S.152.
130) Vgl. Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: A.a.O., S.11.
131) Vgl.: Die Herausforderung der Jugendsekten..., a.a.O., S.5; Von 300 - 400 Personen sprechen z.B. Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.5, sowie Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.68.
132) Vgl. Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.5.
133) Vgl. Waldenfels, H.: Sogenante "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.4, sowie Hummel. R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.68.
134) Zur Zahl von 1000 Personen vgl.: Die Herausforderung durch Jugendsekten..., a.a.O., S.6; Zur Zahl von 900 Personen vgl. Reimer, H.-D.; Hummel, R.: Jugendreligionen in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, in: Messner, S.; u.a. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.46; Zur Zahl von 800 Personen vgl. z.B. Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.4; Zur Zahl von 500 Personen vgl.: Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: A.a.O., S.8; Zur Zahl von 400 - 500 Personen vgl. Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.5.
135) Vgl. z.B. Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.67.
136) Vgl. a.a.O., S.114.
137) Bezogen auf die Children of God werden folgende Zahlen genannt: 250 Personen (vgl. Kuner, W., Die neuen religiösen Gruppen..., a.a.O. S.121 f.); 200 Personen (vgl. Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.4); 180 Personen (vgl. Reimer, H.-D.; Hummel, R.: Jugendreligionen in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, in: Messner, S., u.a. <Hrsg.>: A.a.O., S.48); 150 Personen (vgl. Eimuth, K.-H.; Jürges, M.: Die sogenannten "Neuen Jugendreligionen", in: Eimuth, K.-H.; Oelke, M.: A.a.O., S.157); 100 Personen (vgl. Kehrer, G.: Kirchen, Sekten und der Staat..., a.a.O., S.153, Anm.30); 50 Personen (vgl. Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.5). Bezogen auf die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein werden folgende Zahlen genannt: 200 Personen (vgl. Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.4); 150 Personen (vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.22); 100 Personen (vgl. Lässing, R.; Martin, S.: Jugendsekten und christliche Alternativen, in: Religionspädagogik an berufsbildenden Schulen: 11 <1979>, H.4, S.114); 80 Personen (vgl. Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.5).
138) Siegert, M.: Identitätswandel in charismatisch-religiösen Gruppierungen, in: Zulehner, P.M. (Hrsg.): Neue Religiosität, neues Bewußtsein, neuer Lebensstil, München; Zürich 1984, S.28.
139) Vgl. Feige, A.: Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Hannover 1982.
140) Zitiert bei Nipkow, K.E.: Volkskirche und neue Religiosität, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.): Funkkolleg Religion, Studienbegleitbrief 11, Weinheim; Basel 1984, S.18.
141) Vgl. ebd.
142) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.98.
143) Röhm, E.: A.a.O., S.9.
144) "Der Spiegel": 34 (1980), H.26 : "Alles umkehrbar", S.71.
145) Ebd.
146) Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15.10.1980: "Sind die Jugendreligionen nur `Papiertiger´?".
147) Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.68.
148) Vgl. ebd., S.69. Hummel ist als Vertreter der eher um Verständnis der Neuen Spirituellen Bewegungen bemühten Kirchenkreise fair genug, die bekanntgewordenen Ereignisse als nicht zu generalisierende Einzelfälle auszuweisen.
149) Zu diesen Vorkommnissen vgl. Mildenberger, M.: Die religiöse Revolte..., a.a.O., S.7 und S.35.
150) Ähnlich heißt es in dem Buch des Pressesprechers: "Es ist wohl unbestreitbar, daß viele der neuen religiösen Bewegungen - einschließlich Vereinigungskirche - vor allem in den ersten Jahren ihres Wirkens oft mit großem religiösem Eifer, doch mangelnder Sensibilität vorgegangen sind." (Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.66).
151) Der synonyme Ausdruck "Jugendreligionen" impliziert z.B. nach Reimer, daß sich diese Gruppen "speziell an junge Menschen wenden." (Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.3.
152) Vgl. z.B. Lässing, R.; Martin, S.: A.a.O., S.105.
153) Vgl. z.B. Bleistein, R.: Jugendreligionen. Zum Problem der metaphysischen und ethischen Bedürftigkeit Jugendlicher, in: Kurzrock, R. (Hrsg.): Jugend in der offenen Gesellschaft, Berlin 1982, S.107.
154) Vgl. z.B. die Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 15.11.1983: "Bhagwan-Bewegung gilt nicht als Jugendsekte".
155) Vgl. Bergner, H.P.: Auswertung eines Fragebogens zur Ermittlung von Daten über die Jugendsektenszene, Köln 1978, S.2.
156) Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: A.a.O., S.9. Vgl. auch Kehrer, G.: Soziale Bedingungen für nicht-kirchliche religiöse Gruppen in der Bundesrepublik, in: Ders. (Hrsg.): Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, München 1980, S.102.
157) Vgl. Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: A.a.O., S.8.
158) Vgl. Ebd., S.4. Ähnlich äußert sich auch Becker, W.: Jugendsekten, strafrechtliches oder erzieherisches Problem?, in: Jugendwohl: 59 (1978), H.7/8, S.291.
159) Vgl. Fröhlich, G.: Wissenschafts- und Technikkritik aus der Alternativbewegung, in: Schneeberger, A.; Stagel, W.; Fröhlich, G.: Formen der Verdrossenheit und Kritik an Wissenschaft und Technik in der Gegenwartskultur;

Bd.2: Exploration der Alternativkultur: Die Wissenschafts- und Technikkritik der Alternativbewegung, Wien 1983, S.369. Vgl. auch Nipkow, K.E.: Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: Zeitschrift für Pädagogik: 27 (1981), H.3., S.381.

160) Berger, H.; Hexel, P.; Nowotny, H.: Suche nach Sinn. "Jugendreligion" als Reaktion auf die gesellschaftliche Produktion von Leere, in: Schlicht, U. (Hrsg.): Trotz und Träume, Berlin 1982, S.162.

161) Vgl. Siegert, M.: Identitätswandel..., a.a.O., S.28.

162) Jonestown und die Sekten. Ein Gespräch mit Professor Helm Stierlin, in: Herder-Korrespondenz: 33 (1979), S.18.

163) Vgl. Shupe, A.D.; Bromley, D.G.: Shaping the Public Response to Jonestown: the People´s Temple and the Anti-Cult Movement, in: Levy, K. (Ed.): Violence and Religious Commitment, Provo 1982, S.105.

164) Vgl. Vivien, A.: Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations?, Paris 1985, S.15. Für diesen Hinweis und entsprechende Übersetzungsarbeiten bedanke ich mich bei Brigitte Ramella.

165) Vgl. Witteveen, T.A.: Overheid en nieuwe Religieuze Bewegingen, s-Gravenhage 1984, S. 211. Susanne und Johannes Geelen waren so freundlich, mir wörtlich übersetzte Auszüge dieses Berichts zukommen zu lassen.

166) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.108.

167) Vgl. z.B. Müller-Küppers, M.; Specht, F.: Vorwort, in: Dies. (Hrsg.): A.a.O., S.6, oder auch: Craemer, K.-P.; Dickenberger, M.: Wer´s glaubt, wird selig. Jugendsekten, Weinheim; Basel 1982, S.10.

168) Vgl. das schriftliche Urteil des Oberverwaltungsgericht Münster vom 1.4.1986 (AZ 5A 1125/84 - 10K 2269/80 Köln) zum Rechtstreit zwischen Vetretern der TM-Bewegung und der Bundesrepublik Deutschland, S.6.

169) Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.69.

170) Vgl. Richardson, J.: People´s Temple and Jonestown: A Corrective Comparison and Critique, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 19 (1980), 3, S.252 f. Im folgenden beziehe ich mich auf eben diese Studie.

171) Eine Studie von Kuner zur Mitgliedschaft in drei hierzulande anzutreffenden Neuen Spirituellen Bewegungen hat Ergebnisse gebracht, die von den Richardsonschen Erkenntnissen im Detail abweichen. Trotzdem läßt sich - was die Mitgliedschaft betrifft - auch den von Kuner gewonnenen Daten entnehmen, daß die Situation der untersuchten Gruppen eine gänzlich andere ist als die der "Volkstempel"-Religionsgemeinschaft. Vgl. Kuner, W.: Skizze zu einer Soziologie der Neuen Religiösen Gruppen, a.a.O., S.31 f.

172) Vgl. Flöther, E.: Der Todeskuß. Wahn und Wirklichkeit der Bhagwan-Bewegung, Neuhausen; Stuttgart 1985, insbesondere S.194 ff.

173) Vgl. Mun, San Myung: Instrumente der Zerstörung. Aus einer Rede vom 26.November 1978, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P. (Hrsg.): Wahn oder Glaube. Alternativen zur Industriegesellschaft?, Hannover 1980, S.13.

174) Vgl. den Hinweis unter dem Gliederungspunkt I.3.3.

175) Ökumenischer Jugendrat Bayern: Die Jugendreligionen - eine Anfrage an die Kirchen und die kirchliche Jugendarbeit, in: Katechetische Blätter: 104 (1979), S.937.

176) Becker, W.: A.a.O., S.292.

177) Vgl. ebd.

178) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Sogenannte Jugendsekten in Nordrhein-Westfalen, a.a.O., S.15.

179) Ebd.

180) Ebd. S.7.

181) Ebd. S.14.

182) Engstfeld, P.A.: Methode und Ergebnisse der Untersuchung "Juristische Probleme im Zusammenhang mit den `neuen Jugendreligionen´", in: Ders.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.22.

183) Vgl. ebd, S.16.

184) Daß lediglich auf Häufigkeitsverteilungen basierende Spekulationen geringen Informationsgehalt haben, wird durch ein vom Pressesprecher der Vereinigungskirche stammendes Zitat deutlich. In seinem Buch heißt es: "In der über zwanzigjährigen Geschichte der deutschen Vereinigungskirche hat es noch keinen einzigen Strafprozeß, geschweige denn eine Verurteilung, gegen Leiter oder Mitglieder der Vereinigungskirche wegen ihrer Tätigkeit in der und für die Vereinigungskirche gegeben." (Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.113).

185) Bottke, W.: Strafrechtliche Aspekte, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.56.

186) Kehrer, G.: Kirchen, Sekten und der Staat..., a.a.O., S.152.

187) Hessischer Landtag, 11.Wahlperiode, Drucksache 11/1306 vom 28.5.1984, S.2.

188) Ebd.

189) Bürgerschaft der freien und Hansestadt Hamburg, 11.Wahlperiode, Drucksache 11/2548 vom 30.5.1984, S.2.

190) Ebd., S.3.

191) Bayrischer Landtag, 10. Wahlperiode, Drucksache 10/6851 vom 21.2.1985, S.15.

192) Delmenhorster Kreisblatt vom 4.9.1986: "Sekten auf dem Rückzug". Vgl. ebenfalls das politische Informationsblatt "Rundblick" vom 2.9.1986, S.2.

193) Vgl. unterstützend auch Solinger Tageblatt vom 10.10.1985: "Das `Teufelswerk´ schlägt mit List und Tücke zurück". Dort heißt es wörtlich: "Die intensive Suche nach Kriminaltaten und sonstigen Gesetzesverstößen der Sekten ist bisher meist negativ verlaufen."

194) Dafür ist die Bhagwan-Bewegung bekannt.

195) Dafür ist die Mun-Bewegung bekannt.

196) Die Scientology-Church und die TM-Bewegung finanzieren ihre Arbeit auf diese Weise.

197) In diesem Zusammenhang ist Schleip zuzustimmen, wenn er schreibt: "Die Anhäufung weltlicher Reichtümer" hat "gerade innerhalb der großen christlich-abendländischen Kirchen eine lange Tradtion". (Schleip, H.: Prolog zu: Taskoradas, M.: Hare Krishna - Religion der umfassenden Liebe, in: Schleip, H. <Hrsg.>: Zurück zur Natur-Religion. Wege zur Ehrfurcht vor allem Leben, Freiburg 1986, S.211.)

198) Schriftliches Urteil des Oberverwaltungsgericht Münster vom 1.4.986 (AZ 5A 1125/84 - 10 K 2269/80 Köln) zum Rechtstreit zwischen der IMS und der Bundesrepublik Deutschland, S.23.

199) Ebd., S.24.

200) Ebd., S.31.

201) Vgl.: Kölner Stadt-Anzeiger vom 19.3.1986: "Schlappe für die Stadt im Prozeß gegen eine Sekte". Bezüglich der Scientology-Church wurde allerdings anders entschieden. Das Oberverwaltungsgericht Düsseldorf wies die Anmeldung einer örtlichen Niederlassung der Scientology-Church zur Eintragung in das Vereinsregister mit der Begründung zurück, "daß für diese Organisation die Verbindung von ideellem und wirtschaftlichem Zweck charakteristisch sei und nicht festgestellt werden könne, daß der ideelle Zweck überwiege." (Franz, W.: Zu Rechtsfragen im Zusammenhang mit sogenannten Jugendreligionen. Neueres aus der Rechtssprechung und Schrifttum, in: Neue Zeitschrift für

Verwaltungsrecht: 1985, H.2, S.84). Das Urteil des Verwaltungsgerichts steht auch in einer gewissen Spannung zu der Verurteilung und Inhaftierung San Myung Muns wegen Steuerhinterziehung in den USA.

202) Deutscher Bundestag, 8.Wahlperiode, Drucksache 8/2790 vom 27.4.1979, abgedruckt in Eimuth, K.-H; Oelke, M.: A.a.O., S.149.

203) Vgl.: "Wie verzaubert, betäubt, berauscht" in: "Der Spiegel": 32 (1978), Nr.29, 17.7.1978, S.41. Ähnliches weiß Kuner zu berichten. Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.122.

204) Pressedienst des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, Nr. 140, 11.10.1984, S.5.

205) Vgl. Richardson, J.: People's Temple and Jonestown..., a.a.O., S.246.

206) Zur Problematik dieses Begriffs vgl. Robbins, Th.; Anthony, D.: Brainwashing and the Persecution of "Cults", in: Journal of Religion and Health: 19 (1980), 1, S.66 ff.

207) Den Begriff favorisiert Singer. Vgl. Singer, M.: Coercive Persuasion und die Probleme der "Ex-Cult Members", in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24. Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, insbesondere S.113.

208) Zu den letzten drei Begriffen vgl. Shupe, A.D.; Spielmann, R., Stigall, S.: Deprogramming: The New Exorcism, in: American Behavioral Scientist: 20 (1977), S.945.

209) Vgl. Conway, F.; Siegelman, J.: Snapping: America's Epedemic of Sudden Personality Change, New York 1979.

210) Kilbourne, B.K.: The Conway and Siegelman Claims Against Religious Cults: An Assessment of their Data, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 22 (1983), 4, S.380.

211) Vgl. Beckford, J.A.: Widerstand gegen die Sekten. Eine vergleichende Studie, in: Grenzen und Freiheit: 19 (1982), S.67.

212) Bottke, W.: Strafrechtliche Aspekte beim Umgang mit den neuen Jugendreligionen, in: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt: 68 (1981), H.4, S.140.

213) Vgl. Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber den "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.416.

214) Bayern-Kurier vom 4.5.1985: "Sekten in der Schule".

215) Heimbrock, H.-G.: Zur Soziologie und Theologie zeitgenossischer Jugendreligiosität, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 21 (1978), S.132 f.

216) Vgl. Biemer, G.: Zur Eigenart der Religiosität neuer Sekten. Skizzen einer Analyse, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.111.

217) Vgl. den auf genau diesen Zusammenhang gemünzten Satz von Snow und Machalek: "How could anyone in his right mind believe such nonsense?" (Snow, D.A.; Machalek, R.: On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 21 <1982>, 1, S.15). Ähnlich formuliert Kosak: Es erscheint "zunächst recht unbegreiflich <...>, daß nun schon seit Jahren so viele Jugendliche, die in einer freien und wohlhabenden Gesellschaft aufwachsen, ihr Heil in solchen Gruppen suchen." (Kosak, B.: Jugendreligionen - Die 'Kinder Gottes', in: Kosak, B.; Schwieder, W.; Kakuschke, R. <Bearb.>: Religionsgemeinschaften neben den Kirchen. Von den Mormonen bis zu den Kindern Gottes, Göttingen 1980, S.16).

218) Vgl. Thomas, K.: Psychomutation. Jugendsekten als Gefahr für die Gesundheit, in: Archiv für Religionspsychologie: 15 (1982), S.199.

219) Hauser, L.: Der "Neue Sozialisationstyp" und die Jugendreligionen.

Signale einer tiefen Orientierungskrise, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.113 f.

220) Vierzig, S.: A.a.O., S.9. Analog empfindet Groppe die Theologie der Vereinigungskirche "für einen denkenden Menschen <als> <...> eine unglaubliche Zumutung." (Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber den "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.409).

221) Zum Konzept der Nihilierung vgl. Berger, P.L.; Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1980, S.122 f.

222) Vgl. insbesondere Hammerstein, O.v.: Ich war ein Munie. Tagebücher und Berichte einer Befreiung aus der Mun-Sekte, München 1980. Darüberhinaus vgl.: Löffelmann, H.: Rattenfänger..., a.a.O., S.224 f.; Abeln, R.: Im Banne der Jugendreligionen, in: Jugendwohl: 61 (1980), H.4, S.162; Messias-Manager machen mobil, a.a.O., S.10 f.; Lässing, R.; Martin, S.: A.a.O., S.112; Craemer, K.P.; Dickenberger, M.: Jugendreligionen (Un-)Sinn für's Leben, a.a.O., S.40.

223) Vgl. z.B. den dritten Teil der Aufsatzsammlung von Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München, Düsseldorf 1977, S.127 ff.; Schmidt, H.: Unterrichtseinheit Jugendreligionen. 8./9. Schuljahr Hauptschule. 9./10. Schuljahr Realschule/ Gymnasium. Stand April 1979, in: Entwurf: 1979, S.20; Puntigam, L.: Jugendreligionen. Die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, in: Informationen zum Religions-Unterricht: 11 (1979), H.2, S.14 und 17 f.

224) Vgl. vor allem Davis, D.: Die ungeschminkte Wahrheit: Die Geschichte der 'Kinder Gottes' erzählt von der Tochter des Sektengründers Moses David, Asslar 1984. Vgl. weiterhin Vierzig. S.: A.a.O., S.18 f.; Kosak, B.: A.a.O., S.41 ff.; Zilleßen, D.: Emanzipation und Religion - Elemente einer Theorie und Praxis der Religionspädagogik, Frankfurt; usw. 1982, S.66 f.

225) Vgl. z.B.: "Erfahrungen bei einem Scientology-Kurs, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.508 f.; Haack, F.-W.: "Täglich war ich diesem Druck ausgesetzt...". Erlebnisberichte zu Scientology, München 1983.

226) Vgl. z.B. Bergner, H.P.: A.a.O., S.2.

227) Vgl. z.B. Schöll, A.: Die Macht der mächtigen Meister, in: Brennpunkt Erziehung: 5 (1980), H.1, S.6. Mildenberger, M.: Die Macht der süßen Worte. Zauberformel TM. Die Bewegung der Transzendentalen Meditation. Information und Kritik, Wuppertal 1977. Dort stehen vier positive Erfahrungsberichte zwei negativen gegenüber (vgl. S.144 ff.).

228) Vgl. Bergner, H.P.: A.a.O., S.2.

229) Greverath stellte fest, die um 1980 erschienen Unterrichtseinheiten hätten "hauptsächlich die 'Vereinigungskirche' des Koreaners Moon sowie die 'Kinder Gottes' <...> zum Gegenstand." (Greverath, A.: Unterrichtseinheiten und Medien zum Thema: Neue religiöse Bewegungen, in: Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts: 15 (1985), S.55.

230) Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: A.a.O. S.7.

231) A.a.O., S.105. Vgl. auch Robbins, Th.; Anthony, D.: Cults, Brainwashing and Counter-Subversion, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science: 1979, 446, S.81.

232) Reimer, H.-D.; Hummel, R.: Jugendreligionen in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, in: Messner, S.; u.a. (Hrsg.): A.a.O., S.47.

233) Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.3.2.2.2.

234) Vgl. Haack, F.-W.: Die Jugendreligionen - Totalitäre Religionsgemeinschaften im Zeitalter der technischen Zivilisation, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.23.

235) Robbins, Th.; Anthony, D.: Cults, Brainwashing and Counter-Subversion, a.a.O., S.86.

236) Auch in Österreich leitete die Auseinandersetzung mit der Vereinigungskirche und den Kindern Gottes die dortigen "Jugendsekten"-Debatte ein. Vgl. Köhrer, H.K.: 10 Jahre Sekten-"Bekämpfung" in Österreich. Ein Rückblick über den Aufbau der Diözesen-Sektenreferate der Evangelischen Kirche in Österreich sowie über die Aktivitäten des "Vereins zur Wahrung der geistigen Freiheit - Gesamtösterreichische Elterninitiative", in: Ach, M. (Hrsg.): Eindeutig zwischen den Stühlen. Zehn Beiträge zur Apologie der Apologetik. Friedrich-Wilhelm Haack zum 50.Geburtstag, München 1985, S.52.

237) Diesbezüglich paradigmatisch ist ein Statement von Löffelmann, der eine Erlebnisschliederung eines früheren Mitglieds der Vereinigungskirche mit den Worten kommentiert: "Mit leichten Abwandlungen könnte dies auch der Bericht über einen Jugendlichen sein, der zu einer anderen der <...> Gruppierungen gestoßen ist." (Löffelmann, H.: Rattenfänger..., a.a.O., S.226).

238) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt III.4.1.

239) Heidenreich, H.: Jugendreligion und Identitätskrise, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), H.7, S.503.

240) Vgl. Wright, S.A.: Post-Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from Controversial New Religious Movements, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 23 (1984), 2, S.172 ff.

241) Flasche, R.: Jugendreligionen zwischen Verunglimpfung und Verfolgung?, in: Gewissen und Freiheit: 19 (1982), S.54.

242) Zu der Broschüre vgl. Wnuk-Lipinski, J.v.: Der Weg zur Mitgliedschaft in neuen religiösen Organisationen. Fragen und Forderungen an die neuen religiösen Gemeinschaften, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.67. Der Autor argumentiert deutlich innerhalb des traditionellen Paradigmas, wenn er die Unterschriften zu "Ergebenheitsadressen" abwertet.

243) Vgl. Judah, S.J.: New Religions and Religious Liberty, in: Needleman, J; Baker, G. (Hrsg.): Understanding the New Religions, New York 1978, S. 205.

244) Kuner, W.: Zur Soziogenese einer Mitgliedschaft in der Vereinigungskirche, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.161.

245) Ebd.

246) Westfalenpost Meschede vom 13.10.1984: "Mun-Sekte: Gefährliche `Glücksbringer´".

247) Bottke, W.: Strafrechtliche Aspekte beim Umgang mit den neuen Jugendreligionen, a.a.O., S.147.

248) Vgl. die schriftliche Fassung des in diesem Zusammenhang gefällten Urteils vom 1.4.1986, (AZ 5A 1125/84 - 10 K 2269/80 Köln), S.25.

249) Ebd., S.31.

250) Kölner Stadt-Anzeiger vom 1.2.1986: "Bhagwans Jünger sind nicht `pseudoreligiös´".

251) Richardson, J.: People's Temple and Jonestown..., a.a.O., S.247.

252) Gascard, J.R.: Todessehnsucht und Tod in Neuen Jugendreligionen, in: Ästhetik und Kommunikation: 16 (1985), H.60, S.27.

253) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt II.3.3.1.

254) Vgl.: "Clockwork Orange", Wirtschaftsmacht Sekten, in: Industriemagazin: 1984, März, S.34. Zu ähnlichen Vorkommnissen vgl. Tagesspiegel Berlin vom 13.4.1984: "Bezirksamt: Hausbesitzer sollen nicht an Bhagwan-Sekte vermieten" oder Neue Ruhr-Zeitung, Düsseldorf vom 6.2.1986: "Kein Platz auf der Kö für Bhagwan".

255) Vgl. "Die Zeit" vom 27.4.1984: "Unheimlich störend".

256) Vgl. Donaukurier, Ingolstadt, vom 22.10.1985: "Sprengstoffanschlag auf Bhagwans Jünger". Über einen Anschlag auf das Pariser Zentrum der Vereinigungskirche berichtete Groppe. Vgl. Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber den "Jugendreligionen", a.a.O., S.413.

257) Die Presse berichtete in der Vergangenheit wiederholt über Konflikte zwischen Eltern bzw. Behörden und Lehrern, die sich durch ihre in den Farben des Sonnenaufgangs gehaltene Kleidung und die obligatorische Holzperlenkette mit dem Bild des Meisters öffentlich zu ihrer Bhagwan-Anhängerschaft bekennen. Vgl. z.B. "Der Spiegel": 39 (1985), Nr.12, S.82 ff.: "Zu bunt"; Badische Zeitung Freiburg, vom 31.8.1985: "Bhagwan-Jünger bekommt recht"; Mittelbayrische Zeitung Regensburg, vom 28.9.1985: "Bhagwan-Kleidung im Unterricht verboten"; Ludwigsburger Kreiszeitung vom 6.9.1984: "Elternprotest gegen Bhagwan-Lehrer"; Bayern-Kurier vom 4.5.1985: "Sekten in der Schule"; Süddeutsche Zeitung vom 24.4.1985: "Ein Lehrer darf sich rot anziehen"; Süddeutsche Zeitung vom 26.4.85: "Junge Union: Staat soll Bhagwan-Lehrer `entfernen´". Auch Lehrkräfte mit einer Vergangenheit in der Scientology-Church oder der Vereinigungskirche wurden z.B. im Rahmen einer Report-Sendung vom 21.5.1985 mit dem Problem des Berufsverbots für "Jugendsekten"-Mitglieder konfrontiert.

258) Der Fall einer der Bhagwan-Bewegung angehörigen, kurz vor der Scheidung stehenden Mutter, der das Sorgerecht für ihren Sohn verweigert wurde, steht exemplarisch für die Möglichkeit, daß eine Mitgliedschaft in einer Neuen Spirituellen Gruppierung sogar massive behördliche Eingriffe ins Privatleben Betroffener zur Folge haben kann. Vgl. Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 15.11.85: "Wegen ihrer Zugehörigkeit zur Bhagwan-Sekte: Mutter soll Sorgerecht nicht haben".

259) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt II.3.3.2.

260) Keckeisen, W.: Die gesellschaftliche Definition abweichenden Verhaltens. Perspektiven und Grenzen des Labeling Approach, München 1976, S.45 f.

261) Vgl. Robbins, Th.; Anthony, D.: Brainwashing..., a.a.O., S.66.

262) Vgl. Klosinski, G.: Warum Bhagwan? Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe, München 1985, S.14.

263) Vgl. Antes, P.: Der Hinduismus und hinduistische Jugendreligionen in Deutschland, in: Mensen, B. (Hrsg.): Jugendreligionen (Vortragsreihe 1979/1980), St.Augustin 1980, S.23.

264) Solch ein auf der ganzen Familie lastender psychologischer Druck dürfte es auch gewesen sein, der Hardin und Kehrer im Rahmen ihrer Vorstudie zum Phänomen der Neuen Spirituellen Bewegungen vor Schwierigkeiten stellte. Die beiden Forscher erinnern sich: "Namentlich bei Eltern unmittelbar Betroffener war die Gesprächs- und Arbeitssituation oft so stark emotionsbeladen, dass <sic!> ein sachliches Geprä̈ch mit zielstrebiger Materialdurchsicht und -aufnahme als dieser Situation unangemessenes Verhalten erscheinen konnte." (Hardin, B; Kehrer, G.: Bericht über eine wissenschaftliche Vorstudie im Bereich der "Neuen Jugendreligionen", durchgeführt im Auftrag des BMJFG vom 1.Juli bis 15.November 1978, Tübingen 1978, S.16. Im Original Hervorhebungen).

265) Vgl. Eberlein, G.: A.a.O., S.189.

266) Vgl. Melton, J.G.; Moore, R.C.: The Cult Experience - Responding to the New Religious Pluralism, New York 1982, S.38 ff.

267) Moeller, M.L.: A.a.O., S.148.

268) Vgl. Schülein, J.A.: a.a.O., S.31 ff.

269) Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz: Sekten und neue religiöse Bewegungen. Eine Herausforderung für die Seelsorge, Bonn 1986, S.10.

270) Ebd., S.6.

271) WCC/LWF Consultations: New Religious Movements, in: Current Dialog, 1986, December, S.20.

272) Vgl. ebd., S.17 f.

273) A.a.O., S.72.

274) Redhardt, J.: San Myung Mun - ein Heiliger von morgen? Der mögliche Messias aus dem Nordwesten Koreas, in: Religion heute: 1986, H.4, S.241.

275) Vgl. a.a.O., S.45.

276) Lofland, J.; Skonovd, N.: Conversion Motifs, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 20 (1981), 4, S.381.

277) Ebd., S.376. Hervorhebungen im Original.

278) Vgl. Siegert, M.: Identitätswandel in charismatisch-religiösen Gruppierungen..., a.a.O., S.34.

279) Gascard, J.: Die "Freßsucht der Seele", in: Kontraste: 24 (1984), H.2, S.33.

280) Kuner, W.: Zur Soziogenese einer Mitgliedschaft in der Vereinigungskirche, a.a.O., S.153.

281) Vgl. ebd.

282) Vgl. a.a.O., S.129.

283) Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.127.

284) Vgl. Galanter, M.: Psychological Induction Into the Large-Group: Findings from a Modern Religious Sect, in: American Journal of Psychiatry: 137 (1980), S.1574 ff.

285) A.a.O., S.73.

286) Vgl. Downton, J.: An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of Divine Light Mission, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 19 (1980), 4, S.381 ff.

287) Vgl. a.a.O.

288) Petermann, F.: Überblick über psychotherapeutische Angebote bei psychischen Problemen ehemaliger Sektenmitglieder, in: Messner, S.; u.a. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.181.

289) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.113.

290) Vgl. Shupe, A.D.; Spielmann, R.; Stigall, S.: A.a.O., S.943 f.

291) Vgl. a.a.O., S.42. Die Untersuchung von Ungerleider und Wellisch steht exemplarisch für Studien, die aus einer "Cult"-Mitgliedschaft resultierende psychische Schädigungen nicht bestätigen konnten. Leider ohne darzulegen, um welche Cults es sich jeweils handelte, unterwarfen die Autoren 50 Personen, die entweder eine Vergangenheit in Neuen Spirituellen Bewegungen hatten oder zum Zeitpunkt der Erhebung einer alternativ-spirituellen Organisation angehörten, verschiedenen psychiatrischen und psychologischen Testverfahren und fanden keine Anzeichen einer Geisteskrankheit. Stattdessen bewegten sich alle Probanden - was ihren geistigen Zustand betraf - im Normalbereich. Vgl. Ungerleider, Th.J.; Wellisch, D.K.: Coercive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults and Deprogramming, in: American Journal of Psychiatrie: 136 (1979), S.279 ff.

292) A.a.O., S.173.

293) Nipkow, K.E.: Volkskirche und neue Religiosität, a.a.O., S.49.

294) Probleme im Zusammenhang mit sogenannten Jugendreligionen. Bericht über eine Fachtagung am 23./24.2.1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, in: Jugendschutz: 23 (1978), H.2, S.51.

295) In einer anderen Veröffentlichung nennt Clark "`Hare Krishna´, die `Vereinigungskirche oder Mun-Sekte´, die `Scientologists´, die `Göttliche Heilsmission´ (Divine Light Mission) und die `Kinder Gottes´" als bekannteste Gruppierungen der zahlreichen destruktiven Sekten, erklärt aber auf der gleichen Seite wiederum unpräzise, er habe "zweieinhalbjährige<> Untersuchungen über die Auswirkungen einer Mitgliedschaft in **einigen** religiösen Sekten" durchgeführt. (Untersuchung über die Auswirkungen einiger religiöser Sekten auf Gesundheit und Wohlergehen ihrer Anhänger, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie: 27 <1978>, H.2, S.55. Hervorhebung von mir).

296) Clark, J.G.: Der künstlich gesteuerte Wahnsinn, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24. Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.86.

297) Ebd., S.90.

298) Ebd.

299) Ebd., S.93.

300) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.120.

301) Ich denke dabei an Müller-Küppers. Vgl. Müller-Küppers, M.: Zum Kenntnisstand über Jugendsekten bei niedergelassenen Nervenärzten und Psychiatrischen Kliniken (Ergebnis einer Umfrage), in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.66.

302) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.121.

303) Vgl. Singer, M.: Coercive Persuasion und die Probleme der "Ex-Cult Members", in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24. Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.104.

304) Singer, M.: Der Ausstieg aus der Sekte, in: Psychologie heute: 6 (1979), H.8, S.36.

305) Ebd., S.39.

306) Vgl. z.B. Müller-Küppers, M.: Neue Jugendreligionen, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie: 27 (1978), H.2, S.55.

307) Thomas, K.: Psychomutation..., a.a.O., S.225.

308) Vgl. ebd., S.231.

309) Haring, C.: Psychische Störungen bei Mitgliedern von totalitären religiösen Gemeinschaften, in: Karbe, K.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.88.

310) Ebd., S.91.

311) Ebd., S.89.

312) Vgl. Schöll, A.; u.a.: Differentielle Wirkungen der Praxis der Transzendentalen Meditation (TM). Eine empirische Analyse pathogener Strukturen als Hilfe für die Beratung von ehemalig Meditierenden, Bensheim 1980.

313) Kriz, J.: Gutachten über die Schrift: "Differentielle Wirkungen der Praxis der Transzendentalen Meditation (TM). Eine empirische Analyse pathogener Strukturen als Hilfe für die Beratung von ehemalig Meditierenden" (Institut für Jugend und Gesellschaft, Bensheim) im Hinblick auf die Klage IMS / Bundesrepublik Deutschland, Osnabrück, November 1982, S.17.

314) Ebd., S.16.

315) Ebd. Es wurden Eltern und Ehepartner von Meditierenden befragt.

316) Ebd.
317) Vgl. Petermann, F.: A.a.O, S.180.
318) Vgl. ebd., S.181.
319) Vgl. ebd., S.182.
320) Vgl. Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.119.
321) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.66.
322) Vgl. Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.118.
323) Vgl. ebd. S.118 f.
324) Zu abweichenden Ergebnissen einer ähnlichen Umfrage bei Gesundheitsämtern in Nordrhein-Westfalen vgl.: Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.96.
325) Müller-Küppers, M.: Zum Kenntnisstand..., a.a.O., S.70.
326) Dieser Kritikpunkt ist nicht auf die Studie von Müller-Küppers begrenzt, sondern mit dem Autor des zweiten nordrhein-westfälischen "Jugendreligionen"-Sachstandsberichts auch gegen andere Untersuchungen vorzubringen. Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.66 und S.96.
327) Vgl. Kuner, W.: "Jugendsekten": Ein Sammelbecken für Verrückte?, in: Baumann, H.W., u.a.: "Jugendsekten" und neue Religiosität. Notwendige Anmerkungen, Gelsenkirchen 1984, S.185. Ebenso Lang, H.: Zur Frage der Attraktivität und Pathogentität von Jugendsekten, in: Der Nervenarzt: 51 (1980), S.184.
328) Lobo, R.; Kugler, J.: Psychose und Sekte, in: Jahrbuch für Yoga 1982/1983: Ostasiatische Meditationstechniken und ihre Anwendung in der westlichen Welt, Köln 1982, S.45.
329) Vgl. Thomas, K.: Psychomutation..., a.a.O., S.228 f.
330) Ebd., S.229.
331) Abel, R.: Verfassungsrechtliche Aspekte, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.44. Hervorhebung von mir.
332) Vgl. das schriftliche Urteil des Oberverwaltungsgerichts Münster vom 1.4.1986 (AZ 5A 1125/84 - 10 K 2269/80 Köln) zum Rechtsstreit zwischen der IMS und der Bundesrepublik Deutschland, S.34.
333) Vgl. ebd., S.38 f.
334) Ebd., S.35.
335) Vgl. a.a.O., S.148. Im gleichen Sinne fragen Melton und Moore: "What pastor of a local church in any major denomination will not find some members with neurotic, borderline, and even frankly psychotic symptoms?" (A.a.O., S.42).
336) Das gilt am stärksten für den Jugendsekten-Report der rheinland--pfälzischen Landesregierung (Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: A.a.O.). Zur Kritik an den dort erhobenen Anschuldigungen vgl. Waldenfels, H.: Zur Entwicklung und Beurteilung der neureligiösen Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: 65 (1981), H.2, S.105, oder auch Witteveen, T.A.: A.a.O., S.208.
337) Kuner, W.: "Jugendsekten": Ein Sammelbecken für Verrückte?, in: Baumann, H.W., u.a.: "Jugendsekten" und neue Religiosität. Notwendige Anmerkungen, Gelsenkirchen 1984, S.175.
338) Vgl. Kuner, W.: "Jugendsekten": Ein Sammelbecken..., a.a.O., S.185.
339) Berger, H.; Hexel, P.: A.a.O., S.369.
340) Vgl. ebd.
341) Ebd.
342) Ebd., S.370.

343) Vgl. insbesondere die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.3.1.
344) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt II.3.1.3.
345) Berger, P.L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973, S.148.
346) Ebd., S.132. Hervorhebung im Original.
347) Zitiert von Clausen, C.P.: A.a.O., S.1. Damals glaubte der Arbeitskreis noch, daß es sich bei den Angesprochenen um "junge Menschen" handelt. Wie den Ausführungen unter dem Gliederungspunkt III.4.3 entnommen werden kann, ist diese Annahme nicht aufrechtzuerhalten.
348) Reimer, H.D.: Neue Jugendreligionen. Beunruhigende Zeichen..., a.a.O., S.1.
349) Vgl. Aichelin, H.: Das Wiedererwachen..., a.a.O.
350) Vgl. Fürstenberg, F.: Soziale Integrationsformen moderner Religiosität, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie: 9 (1983), Nr.3, S.498. Der Begriff "weltanschaulicher Vagabundismus" ist meine "Übersetzung" des von Fürstenberg verwandten Terminus "vagabundierende Religiosität".
351) Vgl. Dahm, K.W.: A.a.O., S.142.
352) Vgl. Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.81.
353) Zinke, L.: Jugend im Sog 'neuer' Heilsversprechungen, in: Ders. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1977, S.24.
354) In diesem Sinne argumentiert z.B. Clausen. Vgl. Clausen, C.P.: A.a.O., S.2.
355) Hummel, R.: Können Kirchen etwas von den "Jugendreligionen" lernen?, in: Ders. (Hrsg.): "Jugendsekten" - Symptome einer gesellschaftlichen Krise? Arbeitstexte der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, Nr.22, Stuttgart 1982, S.31.
356) Bischofberger, O.: Jugendreligionen, Freiburg (Schweiz) 1979, S.37.
357) Ebd. S.38.
358) Unterstützung erhält diese These z.B. durch eine Aussage des Nürnberger Pfarrer Ebert, der auf einer Anti-"Jugendsekten"-Veranstaltung forderte: "Hinsichtlich der Jugendreligionen sollten Christen endlich zu einem 'offensiveren Konzept' kommen statt eines bisher praktizierten Antikonzepts." Vgl. Nürnberger Nachrichten vom 19.3.1984 "Überzeugend konkurrieren".
359) Ein solcher Gedankengang steht im Einklang mit Überlegungen einiger Etikettierungstheoretiker, nach denen sich die Wirksamkeit einer Devianzdefinition an deren integrativer und diskriminierender Funktion für den etikettierenden Sozialverband ablesen läßt. Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt II.3.2.2.
360) Dafür steht z.B. die Aussage des zweiten nordrhein-westfälischen "Jugendreligionen"-Sachstandsberichts bezüglich der dort ansässigen konfessionellen Landesarbeitsstellen Jugendschutz: "Sie nehmen das Orierientierungsdefizit in der Jugend, das sich in der Hinwendung zu Jugendreligionen dokumentiert, zum Anlaß, verstärkt wertbezogene Erziehung in Familie und Schule zu fordern und eine größere Berücksichtigung der sinnstiftenden Elemente in der religiös orientierten Jugendarbeit in Pfarrgemeinden und Verbänden anzuregen." Vgl.: Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.93.
361) Vgl. Berger, P.L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.
362) Vgl. Berger, P.L.; Luckmann, Th.: A.a.O., S.122 ff. "Nihilierung" wird dort u.a. als Zuschreibung eines negativen ontologischen Status' bzw.

Zuschreibung eines inferioren ontologischen Status´ verstanden.

363) Vgl. Gandow. Th.: Jugendreligionen und neue religiöse Gemeinschaften in Berlin: Herausforderungen für Kirche und Jugendarbeit, in: Ach, M. (Hrsg.): Eindeutig zwischen den Stühlen. Zehn Beiträge zur Apologie der Apologetik. F.-W.Haack zum 50.Geburtstag, München 1985, S.36.

364) Ich spitze hier eine auf die in der Öffentlichkeit kursierende Verführungstheorie gemünzte These von Schülein auf den "Sonderfall" der "Sekten"-Experten zu. Vgl. Schülein, J.A.: A.a.O., S.32.

365) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.3.1.

366) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt II.3.1.3.

367) Vgl. Garfinkel, H.: Conditions of Successful Degradation Ceremonies, in: American Journal od Sociology: 61 (1956), March, S.420 ff.

368) Berger, P.L.: Zur Dialektik..., a.a.O., S.143.

369) Vgl. Heimbrock, H.-G.: A.a.O., S.132. Selbst Haack erklärte in seiner ersten Streitschrift: "Keine dieser Gruppen <hat> die Chance, in den nächsten Menschenaltern mehr als eine Sondergesellschaft zu werden". Haack, F.- W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 2. Dokumente und Erläuterungen, München 1977, S.33.

370) Diesen Vergleich zog die Niedersachsen Zeitung im Januar 1984 in ihrem Artikel "Die Herausforderung der Jugendsekten". Vgl. ebd., S.5.

371) Diese überspitzte Formulierung verwandte der Frankfurter Professor Röhr in einem mir vorliegenden Leserbrief als Reaktion auf den Artikel des "Vorwärts" vom 1.9.1984: "Wirtschaftsunternehmen verstecken sich hinter der religiösen Fassade - Sekten scheffeln Millionengewinn".

372) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt III.4.5.2.

373) Vgl. Matschek, M.: A.a.O., S.383.

374) Hauser, L.: A.a.O., S.113.

375) Vgl. Fuchs, E.: Jugendsekten, München 1979, S.15.

376) Schneider, F.: A.a.O., S.126.

377) Cottrell, R.: Bericht im Namen des Ausschusses für Jugend, Kultur, Bildung, Information und Sport über die Tätigkeit gewisser `neuer religiöser Bewegungen´ innerhalb der Europäischen Gemeinschaft; Sitzungsdokumente des Europäischen Paralments 1-47/84 vom 2.4.1984, S.9.

378) Bayernkurier vom 6.10.1984 "Mißbrauch konsequent bekämpfen".

379) Vgl. `Vorwärts´ vom 1.9.1984 "Wirtschaftsunternehmen verstecken sich hinter der religiösen Fassade - Sekten scheffeln Millionengewinn". Der zitierte Begriff bezieht sich auf Mitglieder der Vereinigungskirche.

380) Vgl. Campenhausen, A.v.: Neue Religionen im Abendland. Staatskirchenrechtliche Probleme der Muslime, der Jugendsekten und der sogenannten destruktiven religiösen Gruppen, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht: 25 (1980), S.161. Der Begriff bezieht sich auf die TM-Bewegung und die Scientology-Church.

381) Vgl. Bottke, W.: Strafrechtliche Aspekte beim Umgang..., a.a.O., S.141. Der Begriff bezieht sich auf die Gesellschaft für Transzendentale Meditation.

382) Vgl. Bergische Landeszeitung vom 3.4.1984: "Kein Haus für Sekten".

383) Religiöse Alternativszenarios. Was steckt dahinter? Ein Gespräch über Jugendreligionen, in: Herder-Korrespondenz: 37 (1983), S.67.

384) Vgl. Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, München 1977, S.75 f.

385) Vgl. Löffelmann, H.: A.a.O.

386) Groppe, L.: Kinder auf Muns Abwegen. Die Vereinigungskirche lockt mit dem "Glück" der Abhängigkeit, in: Bundesvorstand des BDKJ (Hrsg.): Sonderbeilage des Informationsdienstes des Bundes der Deutschen Katholischen

Jugend vom 15.März 1976, Düsseldorf 1976, S.4.

387) Ebd.

388) In eine bereits fortgeschrittene Phase der Debatte fällt auch ein Vortrag von Gérard, Mitglied der Bremer Elterninitiative, in dem die fehlende religiöse Substanz der Neuen Spirituellen Bewegungen mit den Worten gekennzeichnet wird: "Wir bekämpfen <...> keinen Glauben, keine Überzeugung, keine Gemeinschaft von Gläubigen <...>. Wir bekämpfen den Mißbrauch des jugendlichen Vertrauens, die Abhängigmachung, um sie ausbeuten zu können. Wir bekämpfen die verlogenen Unternehmer und `dealer´ im Religionsgeschäft." Vgl.: Gérard, H.: Überblick über den gegenwärtigen Stand von Jugendreligionen aus der Sicht einer Elterninitiative, in: Messner, S.; u.a. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.34.

389) Vgl. Reimer. H.-D.: Sekten! Kritische Nachprüfung und Orientierung, in: Bildung konkret: 13 (1982), H.12, S.6.

390) Die Begriffe "Jugendsekten" und "Jugendreligionen" standen schon in den ersten Veröffentlichungen zum besagten Thema undifferenziert nebeneinander. Vgl. z.B.: Bundesvorstand des BDKJ (Hrsg.): Sonderbeilage des Informationsdienstes des Bundes der Katholischen Jugend vom 15. März 1976, Düsseldorf 1976, S.2, oder auch die 1974 in 1.Auflage erschienenen Schrift von Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, a.a.O., S.7 f., wo entgegen der sonst durchgehaltenen Vorliebe für den "Jugendreligionen"-Terminus die inhaltsgleiche Bezeichung "Sekte" eingestreut wird. Ansonsten herrscht weitgehend Einigkeit darüber, daß die beiden Begriffe von den vielen Diskussionsteilnehmern als "prinzipiell austauschbar" (vgl. Tworuschka, U.: Die Vereinigungskirche im Religionsunterricht, in: Kehrer, G. <Hrsg.>: Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S. 200), als "Nachbartermini" (vgl. Baer, H.: Jugendreligionen, in: Jugendwohl: 67 <1986>, H. 8/9, S.351) oder "Synonyme" (vgl. das auf den 1.4.1986 datierte schriftliche Urteil des Oberverwaltungsgerichts Münster < AZ 5A 1125/84 - 10 K 2269/80 Köln> zum Rechtstreit zwischen der IMS und der Bundesrepublik Deutschland, S.30) hingenommen werden.

391) Baer, H.: A.a.O., S.352.

392) Venzlaff, H.: Skeptische Gedanken zur Diskussion über die Jugendsekten, in: ru. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts: 15 (1985), H.2., S.53. In diesem Sinne spricht z.B. Braun von einem "graduellen Unterschied" zwischen den sozial angepaßten Gemeinden der "Konventionellen Sekten" und den sich selbst isolierenden und in dieser Randstellung von psychischen Folgen besonders bedrohten "Jugendsekten"-Anhängern. Vgl. Braun, J.: Jugendsekten. Darstellung und Hintergründe, in: Landesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege in Niedersachsen - Landesstelle Jugendschutz: Jugendsekten. Dargestellt am Beispiel der Vereinigungskirche, der Scientology-Church und der Kinder Gottes, Hannover 1979/1980, S.15. Zu ähnlichen Unterscheidungen vgl. weiterhin: Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Sogenannte Jugendsekten..., a.a.O., S.7; Gandow, Th.: Jugendreligionen, in: Der Religionslehrer: 1983, H.2.,S.85 f.; Karbe, K.G.: Jugendsekten: Eine Herausforderung..., a.a.O., S.33; Haack, F.-W.: Die Jugendreligionen - Totalitäre Religionsgemeinschaften..., a.a.O., S.24; Rötzer, F.: Tatbestand Religion. Sind "Jugendreligionen" Religionen? Einige Anmerkungen zur juristischen Bestimmung des Religiösen im Umfeld von Religionsfreiheit, in: Ästhetik und Kommunikation: 16 (1985), H.60, S.36.

393) Vgl.: Bundesvorstand des BDKJ (Hrsg.): A.a.O., S.5.

394) Vgl. ebd., S.2.

395) Vgl. ebd.

396) Vgl. ebd., S.6.
397) Vgl. ebd., S.1.
398) Ebd., S.2.
399) Vgl. ebd., S.1.
400) Vgl. ebd., S.2.
401) Vgl. ebd.
402) Vgl. ebd.
403) Vgl. Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, a.a.O., S.77.
404) Ich berufe mich wieder auf den Artikel in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung vom 11.7.1978: "Sekten gefährden Jugendliche".
405) Vgl. Löffelmann, H.: Rattenfänger mit frommen Namen..., a.a.O., S.223.
406) Vgl. ebd, S.230.
407) Ebd., S.223.
408) Vgl. ebd., S.226.
409) Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, a.a.O., S.8.
410) Ebd., S.6.
411) Kehrer, G.: Kirchen, Sekten und der Staat..., a.a.O., S.152 f.
412) Vgl. Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, a.a.O., S.72 f.
413) Am deutlichsten wird dieser Sachverhalt bei Haack, der jede einzelne der "Jugendreligionen" als "Gegengesellschaft" verstanden wissen will. Vgl. Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 2, a.a.O., S.6 ff.
414) Vgl. ebd., S.39.
415) Vgl. Haacks Idee der "geretteten Familie", ebd., S.15 f.
416) Zur Formulierung vgl. ebd., S.37.
417) Vgl. ebd., S.35.
418) Vgl. ebd., S.36.
419) Zur Formulierung vgl. ebd., S.37.
420) Hardin, B.; Kehrer, G.: Das Phänomen "Jugendreligionen", in: betrifft: erziehung: 11 (1978), H.12, S.53.
421) Ebd., S.54.
422) Vgl. Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen. Beunruhigende Zeichen..., a.a.O., S.15.
423) Ders.: Die sogenannten "neuen Jugendreligionen" aus der Sicht der "Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen", Stuttgart, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.52.
424) Ebd.
425) Bundesvorstand des BDKJ (Hrsg.): A.a.O., S.2.
426) Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen. Beunruhigende Zeichen..., a.a.O., S.15.
427) Ebd.
428) Reimer, H.-D.: Die sogenannten "neuen Jugendreligionen"..., a.a.O., S.52.
429) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter den Gliederungspunkten III.5.1 ff.
430) Topitsch, E.: Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung, in: Ders. (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Köln; Berlin 1970, S.18.
431) Vgl. das vom 1.4.1986 datierte schriftliche Urteil des Oberverwaltungsgerichts Münster (AZ 5A 1125/84 - 10K 2269/80 Köln) im Rechtstreit zwischen der IMS und der Bundesrepublik Deutschland, S.31.
432) Vgl. Baer, H.: A.a.O., S.351.
433) Vgl.: "Die Herausforderung der Jugendsekten", a.a.O., S.6.

434) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.106.
435) Vgl. Siegert, M.: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbildes?, in: Zeitschrift für Pädagogik: 27 (1981) H.3, S.405.
436) Vgl. Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.3.
437) Vgl. Reimer, H.-D.; Hummel, R.: Jugendreligionen in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, Sonderdruck aus Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, 4/1984, Stuttgart 1984, S.13.
438) Vgl. z.B. Beaugrand, G.: A.a.O., S.343; Messias-Manager machen mobil: A.a.O., S.13; Löffelmann, H.: Rattenfänger..., a.a.O., S.230; Ders.: Das Geschäft mit der Religion..., a.a.O., S.46; Ach, M.: Seelenfänger..., S.243 f. Vgl. ergänzend auch die Selbstdarstellung der Elterninitiative zur Hilfe gegen seelische Abhängigkeit und religiösen Extremismus e.V., abgedruckt in: Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 2, a.a.O., S.46 ff.
439) Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, a.a.O., S.87.
440) Schur. E.M.: Abweichendes Verhalten..., a.a.O., S.13.
441) Mit diesen Worten beschrieb Biallas seine Tätigkeit im Rahmen des von mir besuchten Seminars von Prof. Dr.Dr. P.Antes und Herrn Prof. Dr. H.-P. Schneider: Religionsfreiheit und Parität der Glaubensgemeinschaften in der Gegenwart, Universität Hannover, Sommersemester 1985.
442) Ähnlich wie bei der amerikanischen Anti-"Cult"-Bewegung engagieren sich in den Elterninitiativen neben "Ehemaligen" und Eltern auch ehrenamtliche Vereinsmitglieder im Kampf gegen die Neuen Spirituellen Bewegungen. Vgl. z.B. Berliner Morgenpost vom 7.10.1986: "Hilfe für Jugendliche in religiösen Sekten". Ein auf Bundesebene besonders rühriges und einflußreiches Ehrenmitglied war Staatsminister Friedrich Vogel. Vgl. Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.89 ff.
443) Vgl. die seinerzeit von der Vereinigungskirche versandte Broschüre "Vereinigungskirche - aktuell", Nr.12, August 1985, S.21 ff., sowie Solinger Tageblatt vom 10.10.1985: "Das `Teufelswerk´ schlägt mit List und Tücke zurück".
444) Wright, S.A.: A.a.O., S.173.
445) Haack, F.-W.: "Täglich war ich diesem Druck ausgesetzt...", a.a.O., S.10.
446) Vgl. Orcutt, J.: Societal Reaction and the Response to Deviation in Small Groups, in: Social Forces: 52 (1973), December, S.259 ff.
447) Vgl. Gove, W.R.: The Labeling Perspective: An Overview, in: Ders. (Ed.): The Labeling of Deviance. Evaluating a Perspective, New York 1975, S.15.
448) Vgl. Meyer, G.: Moderne Sklaverei..., a.a.O.
449) Bues z.B. schrieb 3 bundesdeutsche Elterninitiativen mit der Bitte um Information über den jeweiligen Interessenverband an, erhielt jedoch keine Antwort. (Vgl. Bues, H.: A.a.O., S.64, Anm.28). Ähnlich beklagten auch Hardin und Kehrer in ihrem Bericht über wissenschaftliche Vorarbeiten zum "Jugendsekten"-Phänomen die mangelnde Kooperationsbereitschaft eines Teils der kirchlichen Fachleute für Sekten und Weltanschauungsfragen. Vgl. Hardin, B.; Kehrer, G.: Bericht über eine wissenschaftliche Vorstudie..., a.a.O., S.17.
450) Aktivposten der Elterninitiativen sind/waren z.B. Karbe, Gründer der `Aktion für geistige und psychische Freiheit´ und Vater einer ehemals der Vereinigungskirche zugehörigen Tochter, Altmann, durch die Mitgliedschaft seines Sohnes in der Mun-Bewegung von den "Jugendsekten" betroffen, und

Ribbert, Vater einer bei den Kinder Gottes engagierten Tochter. Vgl. Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.86 ff.

451) Mit diesen Worten beklagte sich der Pressesprecher der Berliner Bhagwan-Bewegung über das strategische Vorgehen kirchlicher Sektenexperten. Vgl. Berliner Morgenpost vom 19.3.1985. "Sekten-Aussteiger sollen in Berlin ein Haus bekommen".

452) Die Information, "daß die Kirche Gegenkräfte, die sich vielerorts aus ihren Reihen entfalten, nachdrücklich fördere" ist dann auch späteren Datums. Vgl. Badisches Tageblatt vom 31.3.1984: "Problem drängend".

453) Gandow, Th.: Jugendreligionen und neue religiöse Gemeinschaften..., a.a.O., S.37.

454) Ebd. Hervorhebung von mir.

455) Vgl. Bues, H.: A.a.O., S.7.

456) Matschek, M.: A.a.O., S.382. Im Original Hervorhebung.

457) Vgl. Bues, H.: A.a.O., S.5.

458) Vgl. Reimer, H.-D.; Hummel, R.: "Jugendreligionen" in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, Sonderdruck aus Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, 4/1984, Stuttgart 1984, S.2.

459) Ebd.

460) Vgl. Bromley, D.; Shupe, A.; Ventimiglia, J.C.: Atrocity Tales, the Unification Church and the Social Construction of Evil, in: Journal of Communication: 1979, Summer, S.42 ff.

461) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.108.

462) Ebd., S.117.

463) Pfeiffer, A.: Neue religiöse Bewegungen, in: Theologia Practica: 15 (1980), S.147. Ergänzend auch Schneider, F.: A.a.O., S.125.

464) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.109.

465) Vgl. Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber den "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.413.

466) Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.102.

467) Vgl. Schumacher, U.: Alternativen zu Jugendsekten. Bericht über die Arbeit zu den "neuen Jugendreligionen", in: Katechetische Blätter: 103 (1978), H.12, S.969.

468) Müller, Th.M; Täubl. A.: Die Auserwählten. Filme über Jugendreligionen und Sekten, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.529.

469) Vgl. Röhm, E.: A.a.O., S.9.

470) Diese Tatsache entnehme ich einem hektographierten Schreiben ohne Datum, das der hannoversche Beauftragte für Weltanschauungsfragen, Biallas, aufgrund seiner Überbelastung auf diesem Gebiet an den "Sehr geehrten, lieben Materialinteressenten" adressiert hat und diesem ggf. als Entschuldigung zusendet, seiner entsprechenden Anfrage nicht den Wünschen gemäß entsprechen zu können.

471) Das gilt zumindest für den evangelischen Sektenbeauftragten in Bayern. Vgl. Bayrischer Landtag, 10. Wahlperiode, Drucksache 10/6851, S.11.

472) Eine von vielen Maßnahmen dieser Art ist z.B. ein im Frühjahr 1985 von sechs Studenten der katholischen Fachhochschule für Sozialwesen in Köln eingerichteter telefonischer Auskunfts- und Beratungsdienst in Sektenfragen. Vgl. General-Anzeiger Bonn, 23.5.1985: "Studenten beraten am Sektentelefon".

473) Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M.: Einleitung: Beratung im Umfeld von Jugendreligionen - Reflexionen zur Tagung in Lohmar -, in: Dies. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte

einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.17.

474) Vgl.: Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.91.

475) Zitat aus einer mir vorliegenden Selbstdarstellung des Sekten-Info-Essen.

476) Götzer, W.: Jugendreligionen - Die Antwort der Politik auf eine Herausforderung. Unredigierte Fassung eines auf der Bonner Tagung der Aktion für geistige und psychische Freiheit vom 28.-30.9.1984 gehaltenen Vortrags, Bonn 1984, S.8.

477) Ich habe bei all den Aspekten eine Veranstaltung in Hannover vor Augen, die am 30.1.1986 unter dem Titel "Verführerische Kulte - Gefährden sie unsere Gesellschaft?" im evangelischen Amt für Gemeindedienst, Archivstr.3, abgehalten wurde.

478) Ich beziehe mich auf ein doppelseitiges DinA 4 Blatt des "Sekten-Info" Essen.

479) Maßnahmen dieser Art wurden z.B. im Arbeitskreis Jugendsekten Essen beraten, in dem Vertreter von Elterninitiativen und Pfarrer engagiert sind. Meine Ausführungen stützen sich auf ein Protokoll einer im katholischen Stadthaus Essen abgehaltenen Sitzung vom 24.11.1982.

480) Vgl. Götzer, W.: A.a.O., S.8 f.

481) Zitat aus einem Schreiben der Münchener Elterninitiative zur Hilfe gegen seelische Abhängigkeit und religiösen Extremismus e.V. vom 7.11.1984. Hervorhebung im Original.

482) Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M.: Einleitung: Beratung im Umfeld..., a.a.O., S.16.

483) Baeyer-Katte, W.v.: Konstante Reaktionsmuster im Aufbau moderner Kulte, in: Müller-Küppers, M; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.53.

484) Vgl. Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O, S.114.

485) Eimuth, K.-H.; Jürges, M.: A.a.O., S.158.

486) Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M.: Vorwort, a.a.O., S.6.

487) Ebd., S.8.

488) Das sind Sätze aus einem Grußwort von Dettling, abgedruckt in Messner, S.; u.a. (Hrsg.): A.a.O., S.12 ff. Das Zitat befindet sich auf S.13.

489) Vgl. Löffelmann, H.: Neue Sekten: Problem und Aufgabe für den Jugendschutz, in: Müller-Küppers, M; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.9 ff. und Karbe, K.G.: Jugendsekten: Eine Herausforderung..., a.a.O., S.30-42.

490) Vgl. Zulehner, P.M.: Orden oder Destruktive Kulte? in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.22 ff. und Aagaard, J.: Guruismus als hinduistische Gegenmission, ebd., S.34 ff.

491) Vgl. a.a.O.

492) Vgl. Liebl, H.: Überblick über den gegenwärtigen Stand und die Verbreitung von Jugendreligionen aus der Sicht des katholischen Beauftragten für Sekten und Weltanschauungsfragen, in: Messner, S.; u.a. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.35 ff.;

Hauth, R.: Überblick über den gegenwärtigen Stand von Jugendreligionen aus der Sicht des Beauftragten für Sekten und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Landeskirche, ebd., S.41 ff.; Reimer, H.-D.; Hummel, R.: Jugendreligionen in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, ebd., S.46 ff.

493) Ich denke dabei natürlich zuerst an die Presseerklärung des Bundesfamilienministeriums vom 10.7.1978. Darüberhinaus hat sich die Bundesregierung in der Folgezeit immer wieder in die Diskussion eingeschaltet und gegen Neue Spirituelle Bewegungen gewandt. So z.B.: - mit der Schrift: Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit: Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. Bericht der Bundesregierung an den Petitionsausschuß des Deutschen Bundestages, Bonn 1980; - mit der Warnung des Bundesfamilienministers im November 1983, "Jugendliche und Erwachsene <seien> nach wie vor durch die Aktivitäten von Jugendsekten gefährdet." (Vgl. Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 14.11.1983: "Familienminister warnt vor Jugendsekten"); - oder mit einer in den Oktober 1984 zu datierenden Kampfansage gegen "Jugendsekten" mit dem Ziel, "den Einfluß von `Jugendreligionen´ und `Psychosekten´ auf die jungen Menschen zu vermindern." (Vgl. Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 12.10.1984: "Jugendsekten den Kampf angesagt").

494) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.1.2.3.

495) Von der Bundesregierung und den Landesregierungen ermuntert, fühlten sich auch einzelne Parteien berufen, gegenüber "Jugendsekten" öffentlich Position zu beziehen. Vgl. z.B. Stuttgarter Nachrichten vom 9.10.1984: "CDU: Junge Menschen vor Jugendsekten schützen", General-Anzeiger Wuppertal vom 9.11.1985: "Sklaverei in destruktiven Kulten. Junge Union informierte im Rathaus über Zustände und Hintergründe", oder Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 23.8.1984: "Menschenfängerei übelster Art. SPD will Wirtschaftsgebahren von Jugendsekten bekämpfen".

496) Insbesondere die Stadt Köln hat sich in diesem Sinne hervorgetan. Vgl. z.B. Kölner Stadt-Anzeiger vom 6.März 1986: "Keine Schulräume für Jugendsekten" oder Kölnische Rundschau vom 16.1.1986: "Harter Kurs gegen die Jugendsekten. Stadt vermietet ihnen keine Räume mehr". Ähnlich wies die Stadt Essen einen Antrag der Vereinigungskirche auf die Errichtung eines Informationsstandes in der City ab. (Ich beziehe mich dabei auf einen Brief des Essener Liegenschaftsamts vom 27.3.1984 an die ortsansässige Vereinigungskirche).

497) Die Stadt Regensburg etwa verweigerte zwei aus den USA bzw. aus Österreich stammenden Mitgliedern der Vereinigungkirche die Aufenthaltserlaubnis. Vgl. Süddeutsche Zeitung vom 26.11.1985: "Unerwünschte Missionare".

498) Im Zusammenhang mit Gerüchten, Bhagwan wolle in der Bundesrepublik ein zweites "Oregon" aufbauen, ordnete das Bundesinnenministerium vorsorglich an, den "Sektenführer" notfalls an der Grenze zurückzuweisen. Vgl. General-Anzeiger Bonn vom 31.10.1985: "Der `Guru´ darf nicht einreisen".

499) Laut schriftlichem Urteil des Verwaltungsgerichts Köln im Rechtsstreit Bhagwan-Bewegung versus Bundesrepublik Deutschland, Ende 1985 (AZ 14 K 5208/84), förderte die Bundesregierung den deutschen Dachverband der Elterninitiativen 1980 mit 124324,- DM, 1981 mit 125009,- DM , 1982 mit 140300,- DM, 1983 mit 139490,- DM, 1984 mit 142200,- DM und 1985 mit 146400,- DM. (Vgl. S.5 f.). Auf S.65 des Haushaltsplans des Bundesfamilienministers für 1987 wird die Förderungssumme des Jahres 1986 mit 150000,- DM und die des Jahres 1987 mit 158350,- DM beziffert.

500) Vgl Robbins, Th.; Anthony, D.: Cults, Brainwashing..., a.a.O., S.90.

501) Vgl. das inzwischen mehrfach aufgelegte Werk: Durkheim, E.: De la division travail social, Paris 1893.

502) Die begriffliche Unterscheidung stammt von Schwendter. Vgl. Schwendter, R.: Theorie der Subkultur, Frankfurt 1978.

503) Vgl. Robbins, Th.; Anthony, D.: Cults, Brainwashing..., a.a.O., S.88 f.

504) Richardson, J.: People´s Temple..., a.a.O., S.251 f.

505) Vgl. Thiel. N.: Der Kampf..., a.a.O., S.150.

506) Bues, H.: A.a.O., S.7.

507) Vgl. Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.82.

508) Ebd., S.84. Im Original Hervorhebung.

509) Vgl. Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2., S.3.

510) Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: A.a.O., S.3.

511) Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 11.7.1978: "Sekten gefährden Jugendliche".

512) Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 2..., a.a.O., S.37.

513) Zitat aus der mir schriftlich vorliegenden Begrüßungsrede zum Europäischen Kongreß "Familie, destruktive Kulte, Menschenwürde, Recht und Freiheit" vom 28.-30.9.1984 in Bonn, S.2.

514) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen..., a.a.O., S.39.

515) Das entnehme ich z.B. einer mir vorliegenden Niederschrift der Tonbandaufzeichnung eines Referats des damaligen Bundesfamilienministers Geißler, gehalten bei der von der Jungen Union Bayern durchgeführten Landeskonferenz "Jugendsekten - Die Freiheit des Einzelnen schützen" in Ingolstadt am 8.12.1984.

516) Vgl. Bayrischer Landtag, 10. Wahlperiode, Drucksache 10, 6851, S.12.

517) Vgl. die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.3.1.

518) Schreiner, H.-P.: "Propheten täuschen sich - Mahner sind überflüssig", in: Becker, K.E.; Schreiner H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.12.

519) Flasche, R.: Jugendreligionen zwischen Verunglimpfung und Verfolgung?, a.a.O., S.52. Hervorhebung im Original. Zu dem angesprochenen Sachverhalt vgl. insbesondere Neumann, H.: Die religiöse Subkultur der `Jugendreligionen´ sowie der Musik- und Diskoszene. Eine religionstheologische Untersuchung mit religionspädagogischem Ausblick zur kirchlichen Jugendarbeit, Diss. Tübingen, S.45 ff.

520) Hahn, A.: Sektenfieber? Intoleranz ist keine Antwort, in: Westermanns Monatshefte: 1985, H.1, S.33.

521) Eberlein, G.: A.a.O., S.188.

522) Vgl. Hardin, B.; Kehrer, G.: Das Phänomen "Jugendreligionen"..., a.a.O., S.53; Scheffler, A.C.: Verschiedene Wirklichkeiten, in: Esotera: 36 (1985), H.6, S.522; sowie Zinke, L.: Literaturbericht: Neue Religionen - Jugendsekten, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.559.

523) Diese Äußerung Haacks entnehme ich dem Main-Echo Aschaffenburg vom 1.12.1984: "Kriminelle Sekten sollten vom Gesetz nicht geschützt werden".

524) Müller-Küppers, M.: Zum Kenntnisstand..., a.a.O., S.66.

525) Thiel, N.: Probleme der Neuen Religionen..., a.a.O., S.27.

526) Vgl. Cottrell, R.: A.a.O.

527) Vgl. den Artikel "Religionsfreiheit ja, Narrenfreiheit nein".

528) Westfalen Blatt Bielefeld vom 8.4.1986: "Die Europäer vor Bhagwan schützen".

529) Vgl. Witteveen, T.A.: A.a.O., S.201, Anm.10.

530) Zur Formulierung vgl. Cottrell, R.: A.a.O., S.16.

531) Zitat aus der mir schriftlich vorliegenden Begrüßungsansprache von Flöther.

532) Zitiert von Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.85.
533) Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.6.
534) Vgl. ebd, S.5.
535) Meist wird dabei die veränderte Altersstruktur der angeblich einst so jungen Szene ins Feld geführt. Vgl. Religiöse Alternativszenarios..., a.a.O., S.64; Liebl, H.: A.a.O., S.35; Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M.: Vorwort, a.a.O., S.6.
536) Geppert, H.J.: Götter mit beschränkter Haftung. Die Jugendsekten-Szene, München 1985, S.12.
537) Messias-Manager machen mobil..., a.a.O., S.11.
538) Ebd., S.13. Vgl. auch Löffelmann, H.: Rattenfänger..., a.a.O., S.230.
539) Süddeutsche Zeitung vom 14.2.1984: "Eltern warnen vor Jugendsekten".
540) Zitat aus einem mir vorliegenden Vortragspapier zum AGPF-Kongreß vom 28.-30.9.1984 in Bonn.
541) General-Anzeiger, Bonn vom 23.5.1985: "Studenten beraten an Kölner Sektentelefon".
542) Frankfurter Rundschau vom 18.3.1986: "Nur die Sekten bieten an, die Welt zu retten".
543) Berliner Morgenpost vom 7.10.1986: "Hilfe für Jugendliche in religiösen Sekten".
544) Neue Ruhr-Zeitung vom 16.10.1986: "Wir werden mehr denn je gebraucht".
545) Das erklärte laut einer epd-Meldung ein Mitglied der Berliner Elterninitiative auf ihrer 1984er Jahrestagung. Vgl.: Die Glocke, Beckum, vom 14.2.1984 "Warnung vor Jugendsekten", oder auch Badisches Tageblatt vom 14.2.1984: "Warnung vor Jugendsekten".
546) Das erklärten Teilnehmer der Herbsttagung evangelischer und katholischer Sektenbeauftragten aus der BRD, Schweiz und Österreich auf ihrer Herbsttagung 1984 in Karlsruhe. Vgl. Südkurier Konstanz vom 6.10.1984: "Unterwanderung durch Sekten".
547) Vgl. Ach. M.: Jugendreligionen unterwandern Schulen, in: Die Schulfamilie: 29 (1980), H.4, S.75.
548) Diese Behauptung geht auf einen Mitarbeiter des Referats Glaubensfragen der Diözese Rottenburg-Stuttgart zurück. Vgl. Reutlinger General-Anzeiger vom 25.3.1986: "Die katholische Kirche selbst hat Fehler gemacht".
549) Vgl. Ach, M.: Jugendreligionen unterwandern Schulen, in: Die Schulfamilie: 29 (1980), H.4, S.73.
550) Zitat aus der mir schriftlich vorliegenden Begrüßungsrede von Flöther zum Auftakt des Kongresses der AGPF vom 28.-30.9.1984 in Bonn.
551) Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.105.
552) Vgl. z.B. Thiel, N.: Der Kampf..., a.a.O., S.40 ff.
553) Vgl. die auch sonst sehr aufschlußreiche Zusammenstellung bei Schulze-Berndt, H.; Viertelhaus, W.; Weidinger, N.: A.a.O., S.53 ff.
554) Dieser Name wurde z.B. vom Sprecher der Diözese Rottenburg in's Spiel gebracht. Vgl. Schwäbische Zeitung Friedrichshafen vom 26.10.1984: "Aufklärung über die sechs aktivsten Sekten".
555) Vgl. z.B. die auch sonst sehr aufschlußreiche Liste von Geppert, H.J.: A.a.O., S.270 ff.
556) Vgl. ebd.
557) Vgl. ebd.
558) Vgl. die Liste von Schulze-Berndt, H.; u.a.: A.a.O., S.53 ff.
559) Vgl. Bayern-Kurier vom 30.6.1984: "Religionsfreiheit ja, Narrenfreiheit nein".
560) Südkurier Konstanz vom 6.10.1984: "Unterwanderung durch Sekten".
561) Vgl.: Religiöse Alternativszenarios..., a.a.O., S.66.

562) So z.B. Mucha, Vertreter der Aktion Psychokultgefahren (vgl. Düsseldorfer Nachrichten vom 6.2.1986: "Fast 30 Sekten sind um unser Seelenheil bemüht"), Schmidt, Stuttgarter Experte für Religions- und Weltanschauungsfragen (vgl. Esotera: 1986, Dezember, S.9), oder auch König, Referat Glaubensfragen der Diözese Rottenburg-Stuttgart (vgl. Reutlinger-Anzeiger vom 25.3.1986: "Die Katholische Kirche selbst hat Fehler gemacht"). Die Beschäftigung mit dem New Age stand auch auf dem Programm des europäischen AGPF-Kongresses vom 28.-30.9.1984 in Bonn.
563) Vgl. Katholische Sozialethische Arbeitstelle (KSA) - Arbeitstelle der Deutschen Bischofskonferenz - Referat Sekten und Weltanschauungsfragen; Arbeitsgemeinschaft Österreichischer Pastoral- und Seelsorgämter; Ökumenische Arbeitsgruppe "Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz" der Schweizerischen Bischofskonferenz und des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (Hrsg.): Die neue religiöse Welle. Pastorale Hilfen zur Auseinandersetzung mit neuen religiösen Bewegungen außerhalb der Kirchen, Hamm 1985, S.4.
564) Schwäbische Donauzeitung Ulm vom 27.3.1984: "Jugendliche im Sog der Sekten".
565) Badische Neueste Nachrichten vom 8.1.1986: "Gurus und Sekten setzen am Sinndefizit an".
566) Badisches Tageblatt vom 25.4.1985: "Vom Umgang der Kirche mit Sekten".
567) Zitat aus einem mir vorliegenden Vortragspapier zum Kongreß der AGPF vom 28.-30.9.1984 in Bonn.

Anmerkungen
Kapitel IV

1) Der eigentliche wissenschaftstheoretische Beitrag von Kuhn - das Paradigmakonzept - wurde bereits oben gewürdigt. Vgl. dazu die entsprechenden Ausführungen unter dem Gliederungspunkt I.3.2.2.1, bzw. das Hauptwerk von Kuhn, Th.S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1976, in dem auch die in das Paradigma-Konzept integrierte Idee der "normalwissenschaftlichen Forschung" ausgebreitet ist.

2) Kuhn, Th.S.: Die grundlegende Spannung: Tradition und Neuerung in der wissenschaftlichen Forschung, in: Ders.: Die Entstehung des Neuen, Frankfurt 1977, S.319.

3) Bis hierhin vgl. Schütz, A.; Luckmann, Th.: Strukturen der Lebenswelt, Darmstadt; Neuwied 1975, S.75 ff.

4) Die folgenden Inhalte finden sich in den "Strukturen der Lebenswelt" insbesondere auf den Seiten 81 ff.

5) Vgl. ebd., S.91 ff.

6) Vgl. ebd., S.94.

7) Vgl. Kuner, W.: "Jugendsekten": Ein Sammelbecken für Verrückte?, in: Baumann, H.W., u.a.: "Jugendsekten" und neue Religiosität. Notwendige Anmerkungen, Gelsenkirchen 1984, S.172 ff. Ders.: Zur Soziogenese einer Mitgliedschaft in der Vereinigungskirche, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.149 ff. Ders.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD: Interpretationen und Realität. Eine soziologische Untersuchung am Beispiel der Kinder Gottes (Familie der Liebe), in: Graff, M.; Tiefenbacher, H. (Hrsg.): Kirche - Lebensraum für Jugendliche? München 1980, S.104 ff.

8) Vgl.: Berger, H.; Hexel, P.: Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der "Jugendreligionen". Eine Grundlagenstudie aus der Sicht der betroffenen jugendlichen Mitglieder, deren Eltern und Freunde sowie ehemaliger Mitglieder. Untersucht bei Ananda Marga, Divine Light Mission, Scientology, Vereinigungskirche, Wien 1981.

9) Röhr, H.: Götter zum Anfassen. Die sogenannten "Jugendreligionen" in der Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft, in: Informationen zum Religionsunterricht: 11 (1979), S.41. Ergänzend vgl. auch: Ders.: Religionswissenschaft, Religionsunterricht und die sog. "Jugendreligionen", in: Zeitschrift für Religionspädagogik: 35 (1980), S.208 ff.

10) Ihmenkamp, M.: Jugendreligionen im Religionsunterricht. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um neue Religiosität, Frankfurt; usw. 1984, S.20.

11) Vgl. Stone, D.:On Knowing How We Know about the New Religions, in: Needleman, J.; Baker, G. (Eds.): Understanding the New Religions, New York 1978, S.141 ff.

12) Die von Schütz stammende Unterscheidung wird ausführlich behandelt in: Helling, I.: Zur Theorie der Konstrukte erster und zweiter Ordnung bei Alfred Schütz: Einige Probleme der Explikation und Anwendung. Diss. Konstanz 1979.

13) Matza, D.: Abweichendes Verhalten. Untersuchungen zur Genese abweichender Identität, Heidelberg 1973, S.31.

14) Kuner, W.: Die neuen religiösen Gruppen in der BRD..., a.a.O., S.129 f.

15) Vgl. Tworuschka, U.: Die Vereinigungskirche im Religionsunterricht, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.197.

16) Das gilt für Teile sowohl der von Löffelmann als auch der von Reimer

vorgelegten Zusammenstellung, wie z.B. für das Verdachtsmoment, für "Jugendsekten"-Mitglieder bestehe ein Zwang zu bedingungslosem Gehorsam (vgl. Löffelmann, H.: Rattenfänger mit frommen Namen. Jugendgefährdung durch "Jugendreligionen", in: Lebendige Zelle: 1975, H.6, S.229) bzw. zum Eintritt in eine strenge Lebens- und Gütergemeinschaft auf der Basis eines geschlossenen weltanschaulichen Systems (vgl. Reimer, H.D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.5).

17) Ich spiele damit auf den von Löffelmann aufgegriffenen Vorwurf an, es sei typisch für "Jugendsekten", die ihnen angeschlossenen Personen zum Wohle einer Führungsschicht wirtschaftlich auszubeuten (vgl. Löffelmann, H.: Rattenfänger..., a.a.O., S.230).

18) Vgl. Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 2. Dokumente und Erläuterungen, München 1977, S.15 ff. Alle später datierten "Definitions"-Versuche bauen auf eben diesen drei Elementen auf.

19) Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene, in: Marré, H.; Stüting, J. (Hrsg.): Die sogenannten Jugendreligionen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (19), Münster 1985, S.76.

20) Vgl. Baer, H.: Jugendreligionen, in: Jugendwohl: 67 (1986), H.8/9, S.351.

21) Mildenberger, M.: Neue religiöse Strömungen, in: Reimer, H.-D.; Eggenberger, O. (Mitverf.): ...neben den Kirchen. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen, Konstanz 1980, S.386.

22) Vgl. Nipkow, K.E.: Neue Religiosität, Jugend und Sinnfrage, in: Hornstein, W.; u.a. (Hrsg.): Jugend ohne Orientierung? Zur Sinnkrise der gegenwärtigen Gesellschaft, Weinheim; Basel 1983, S.31.

23) Enderwitz, U.: Phänomene neuer Religiosität: Die Gurus von der Stange, in: Das Argument: 21 (1979), S.26.

24) Hardin, B.: Rückzug in die Innerlichkeit? Jugendsekten als moralisches Alternativerlebnis, in: Furien, M.V. (Hrsg.): Gefährdete Jugend. Zwischen Zweifel, Resignation und Hoffnung, Heidelberg 1980, S.179. In einem früher datierten Aufsatz hatte Hardin gemeinsam mit Kehrer den nicht unproblematischen, weil der gängigen Negativbewertung Neuer Spiritueller Bewegungen das Wort redenden Standpunkt vertreten,"daß <...> viele Züge des Verhaltens, das in den neuen religiösen Bewegungen und in den entsprechenden 'Psycho-Bewegungen' anzutreffen ist, auch in politischen Bewegungen der extremen Rechten und der extremen Linken zu finden ist." (Hardin, B.; Kehrer, G.: Das Phänomen "Jugendreligionen", in: betrifft:erziehung: 11 <1978>, H.12, S.51.)

25) Schneider, K.-W.: Jenseits von Kirche und Konvention. Eine Untersuchung neuer spiritueller Bewegungen, Husum 1981.

26) Mynarek, H.: Vorwort, in: Schneider, K.-W.: Jenseits von Kirche und Konvention. Eine Untersuchung neuer spiritueller Bewegungen, Husum 1981, S.I.

27) Vgl. Röhr, H.: Götter zum Anfassen..., a.a.O.

28) Vgl. Ders.: Mystische Elemente in der Vereinigungstheologie, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.79 ff.

29) Richardson, H.: Theologische Aspekte der Vereinigungskirche, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.33 ff.

30) Vgl. Flasche, R.: Hauptelemente der Vereinigungstheologie, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.41 ff.

31) Vgl. Ders.: Die Lehren der Vereinigungskirche, in: Becker, K.E.;

Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.97 ff.

32) Vgl. Kehrer, G.: Ethos und Handeln im System der Vereinigungskirche, in: Ders. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.171 ff.

33) Vgl. Flasche, R.: Neuer Wein in alten Schläuchen - zur religiösen Symbolik in neuen Religionen, in: Gerlitz, P. (Hrsg.): Symbolon: Jahrbuch für Symbolforschung, Bd.7, Köln 1985, S.91 ff.

34) Vgl. Schleip, H. (Hrsg.): Zurück zur Natur-Religion. Wege zur Ehrfurcht vor allem Leben, Freiburg 1986.

35) Vgl. Taskoradas, M.: Hare Krishna - Religion der umfassenden Liebe, in: Schleip, H. (Hrsg.): Zurück zur Natur-Religion..., a.a.O., S.212 ff.

36) Vgl. Kim, Y.O.: Das unifikatorische Konzept des Messias, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.55 ff.

37) Vgl. Nipkow, K.E.: Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: Zeitschrift für Pädagogik: 27 (1981), H.3, S.379 ff.

38) Vgl. ergänzend u.a. die Überblicksartikel: Robbins, Th.; Anthony, D.; Curtis, Th.E.: Youth Culture Religious Movements: Evaluating the Integrative Hypothesis, in: Sociological Quarterly: 16 (1975), S.48 ff.; Robbins, Th.; Anthony, D.; Richardson, J.: Theory and Research on Today´s "New Religions", in: Sociological Analysis: 39 (1978), 2, S.95 ff.; Robbins, Th.; Anthony, D.: New Religious Movements and the Social System: Integration, Disintegration or Transformation, in: Annual Review of the Social Sciences of Religion: 1978, H.2, S.1 ff.

39) Bezüglich der Unangemessenheit des in beiden Begriffen enthaltenen Wortbestandteils "Jugend" vgl. ergänzend zu den Ausführungen unter dem Gliederungspunkt III.4.3 insbesondere die differenzierte Kritik von Flasche, R.: Gutachterliche Stellungnahme über die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer Zuordnung der Transzendentalen Meditation zu den sogenannten "Jugendreligionen" durch das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, Marburg 1983, dort vor allem die Seiten 5 f. Was den Wortbestandteil "Sekte" betrifft, ist es vor allem die Tatsache, daß es sich dabei um eine begrenzte, da "okzidentale" Begrifflichkeit handelt (vgl. Kehrer, G.: Kirchen, Sekten und der Staat. Zum Problem der religiösen Toleranz, in: Gladigow, B. <Hrsg.>: Staat und Religion, Düsseldorf 1981, S.143), die eine auf den wissenschaftlichen Gebrauch bezogene Skepsis des umgangssprachlich so gängigen "Jugendsekten"-Terminus legitimiert. Zur Problematik, den Sekten-Begriff auf Gruppierungen außerhalb des Christentums anzuwenden, vgl. z.B. die auf den Hinduismus bezogene Diskussion von Hummel, R.: Indische Misson und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen, Stuttgart; usw. 1980, S.11, die auf die gegenwärtigen Verhältnisse Japans gemünzten Überlegungen von Köpping, K.-P.: Religiöse Bewegungen im modernen Japan als Problem des Kulturwandels, Köln 1974, S.27 ff., die auf den chinesischen Buddhismus abzielende Erörterung von Welch, H.: Buddhismus in China, in: Saeculum: 20 (1969), S.259 ff., oder auch die am Beispiel des Sikhismus geführte Auseinandersetzung mit dem Sektenbegriff von Dijk, A.v.: Religion oder Sekte: Schwierigkeiten der religionssoziologischen und - systematischen Kategoriebildung am Beispiel des Sikhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: 1980 (64), H.4, S.268 ff. Die - wie Kehrer formuliert - "analytische Unschärfe" (vgl. Kehrer, G.: Gutachterliche Stellungnahme zur Anwendung der Begriffe "Religion", "Sekte", "Jugendreligion" und "Jugendsekte" auf das Programm der Transzendentalen Meditation <TM> - Kurze Geschichte der Verwendung des Begriffs "Jugendreligion"/

"Jugendsekte" in der Polemik und die Rolle des MJFG dabei, Tübingen 1982, S.8) des Jugendreligionen-Begriffs ergibt sich - unabhängig davon, daß der Wortbestandteil "Jugend" falsche Assoziationen weckt - aus der allgemeinen Schwierigkeit, wenn nicht gar Unmöglichkeit, den Wortbestandteil "Religion" religionswissenschaftlich befriedigend zu bestimmen (vgl. wiederum Kehrer, G.: Gutachterliche Stellungnahme..., a.a.O., S.2). Nicht zuletzt deshalb hat es in der Vergangenheit Probleme gegeben, wenn es darum ging, die Scientology Church (vgl. z.B. Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligion, München 1977, S.48) oder die TM-Bewegung (vgl. z.B. Mildenberger, M.: Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Frankfurt 1979, S.146) als "Jugend**religion**" zu qualifizieren.

40) Dazu zähle ich negativ besetzte Termini wie "totalitäre religiöse Gemeinschaften" (vgl. den Untertitel des Buches von Gerber, R.; Vogel, A.K.: Du musst nur Deinen Kopf abgeben! - Jugendsekten und totalitäre religiöse Gemeinschaften in der Schweiz, Zürich 1984), "destruktive religiöse Gruppen" (vgl. Campenhausen, A.v.: Neue Religionen im Abendland. Staatskirchenrechtliche Probleme der Muslime, der Jugendsekten und der sogenannten destruktiven religiösen Gruppen, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht: 25 <1980>, S.135 ff.), "Psychokulte" (vgl. Süddeutsche Zeitung vom 7.2.1984: "Kirchen befürchten Unterwanderung") oder "konfliktträchtige religiöse Bewegungen" (vgl. Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen..., a.a.O., S.68).

41) Zur Formulierung vgl. noch einmal Kehrer, G.: Gutachterliche Stellungnahme..., a.a.O., S.9. An gleicher Stelle hebt der zitierte Autor hervor: "Ich halte es aufgrund jahrelanger Beschäftigung mit den neuen religiösen Bewegungen und der Resonanz, die sie in der Öffentlichkeit gefunden haben, für völlig ausgeschlossen, daß irgendein in der Materie Involvierter das Wort "Jugendreligion/Jugendsekte" anders als in bewußt negativer Weise verwenden kann".

42) Vgl. Baer, H.: Jugendreligionen, in: Jugendwohl: 67 (1986), H.8/9, S.353.

43) Vgl. z.B den Titel der von der Evangelischen Akademie Arnoldshain vom 18.-30.3.1985 geplanten aber nicht durchgeführten Tagung: "Glaubensfreiheit - Zum Problem der Toleranz gegenüber neuen religiösen Gruppierungen".

44) Vgl. Kehrer, G.: Soziale Bedingungen für nicht-kirchliche religiöse Gruppen in der Bundesrepublik, in: Ders. (Hrsg.): Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, München 1980, S.99.

45) Vgl. Hardin, B.; Kehrer, G.: Das Phänomen "Jugendreligionen", a.a.O. S.42. In einem später datierten Aufsatz ist Hardin von dieser Bezeichnung wieder abgerückt. Vgl. Hardin, B.: Rückzug in die Innerlichkeit?... , a.a.O., S.182.

46) Vgl. Enderwitz, U.: Phänomene neuer Religiosität..., a.a.O., S.21.

47) Vgl. "Die Herausforderung der Jugendsekten", in: Niedersachsen Zeitung: 24 (1984), Nr.1, S.7.

48) Vgl. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen. 2.Sachstandsbericht der Landesregierung, Düsseldorf 1983, S.10.

49) Vgl. Redhardt, J.: San Myung Mun - ein Heiliger von morgen? Der mögliche Messias aus dem Nordwesten Koreas, in: Religion heute: 1986, H.4, S.239.

50) Dies gilt natürlich auch für den in dieser Arbeit verwandten Arbeitsbegriff "Neue Spirituelle Bewegungen".

51) Vgl. Campbell, C.: The Cult, the Cultic Milieu, and Secularisation, in: Hill, M. (Ed.): A Sociological Yearbook of Religion in Britain, Vol.V, London 1972, S.119 ff. Angesichts der "starke<n> gefühlsmäßige<n> Nebenbedeutung <...> im Sinne von übertriebener Verehrung" (Tworuschka, U.:

Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium, Frankfurt; usw. 1982, S.127. Im Original Hervorhebungen.), die dem Wort "Kult" hierzulande anhaftet, ist von einer Übertragung des in den USA für Neue Spirituelle Bewegungen gebräuchlichen soziologischen Bergriffs "Cult" ins Deutsche allerdings abzuraten.

52) Vgl. Stark, R.; Bainbridge, W.S.: Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 1979, S.126 f.

53) Vgl. Wallis, R.: Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect, in: Sociology: 9 (1975), S.89 ff.

54) Vgl. Richardson, J.: From Cult to Sect: Creative Eclecticism in New Religious Movements, in: Pacific Sociological Review: 22 (1979), 2, S.139 ff. Wallis und Richardson argumentieren auf dem Hintergrund der in der amerikanischen Religionssoziologie gängigen viergliedrigen Begriffsreihe: "Church" - "Denomination" - "Sect" - "Cult" und beschreiben den Übergang jeweils einer Neuen Spirituellen Bewegung vom "Cult"-Stadium zum "Sekten"-Stadium.

55) Vgl. Hargrove, B.: Integrative and Transformative Religion, in: Needleman, J.; Baker, G. (Eds.): Understanding the New Religions, New York 1978, S.257 ff.

56) Vgl. Schwendter, R.: Theorie der Subkultur, Frankfurt 1978.

57) Vgl. Berger, H.; Hexel, P.: Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung..., a.a.O.

Literaturverzeichnis

Aagaard, J.: Guruismus als hinduistische Gegenmission, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.34 ff.

Abel, R.: Inhalt und Grenzen der Religionsfreiheit in bezug auf die "Neuen Jugendreligionen". Eine Untersuchung aus verfassungsrechtlicher Sicht, Diss. Hamburg 1982.

Abel, R.: Verfassungsrechtliche Aspekte, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.34 ff.

Abele, A.; Mitzlaff, S.; Nowack, W.: Zur Definition abweichenden Verhaltens in Abhängigkeit vom Kontext, in: Walter, H. (Hrsg.): Sozialisationsforschung, Bd.III, Stuttgart 1975, S.195 ff.

Abeln, R.: Im Banne der Jugendreligionen, in: Jugendwohl: 61 (1980), H.4, S.162 ff.

Ach, M. (Hrsg.): Eindeutig zwischen den Stühlen. Zehn Beiträge zur Apologie der Apologetik. Friedrich-Wilhelm Haack zum 50.Geburtstag, München 1985.

Ach, M.: Flaut die Welle der Jugendreligionen ab?, in: Die Schulfamilie: 30 (1981), H.5, S.112 f.

Ach, M.: Jugendreligionen unterwandern Schulen, in: Die Schulfamilie: 29 (1980), H.4, S.73 ff.

Ach, M.: Seelenfänger. Religiöses Management und falsche Propheten, in: Die Schulfamilie: 26 (1977), H.12, S.241 ff.

Ahrens, S.: Außenseiter und Agent. Der Beitrag des Labeling-Ansatzes für eine Theorie abweichenden Verhaltens, Stuttgart 1975.

Aichelin, H.: Die "neuen Jugendreligionen", ihre Faszination und ihre Gefahren, in: ajs Informationen: 1977, H.6, S.1 ff.

Aichelin, H.: Das Wiedererwachen der religiösen Frage. Tonbandabschrift, o.O. 1977.

Albrecht, G.: Muß angewandte Soziologie konforme Soziologie sein? Zum Verhältnis von Theorie und angewandter Soziologie im Bereich des abweichenden Verhaltens und der sozialen Kontrolle, in: Beck, U. (Hrsg.): Soziologie und Praxis. Erfahrungen, Konflikte, Perspektiven, Göttingen 1982, S.161 ff.

Alexander, M.: Die falschen Propheten. Schein und Wirklichkeit der Sekten, Düsseldorf 1986.

Antes, P.: Der Hinduismus und hinduistische Jugendreligionen in Deutschland, in: Mensen, B. (Hrsg.): Jugendreligionen (Vortragsreihe 1979/80), St. Augustin 1980, S.23 ff.

Antes, P.: Religionen in den Theorien der Religionswissenschaft, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg; usw. 1985, S.34 ff.

Arbeitsblatt zu einer Unterrichtseinheit "Jugendreligionen". "Jugendreligionen": Folgen und gemeinsame Kennzeichen, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.533 f.

Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der BRD und Berlin West (AEJ) (Hrsg.): Erfahrungen mit Jugendreligionen. Berichte von Jugendlichen, Eltern und Beratern, Stuttgart 1978.

Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Bd. I.: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Reinbek bei Hamburg 1973.

Auwärter, M.; Kirsch, E.; Schröter, K. (Hrsg.): Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität, Frankfurt 1977.

Baer, H.: Jugendreligionen, in: Jugendwohl: 67 (1986), H. 8/9, S.351 ff.

Baeyer-Katte, W.v.: Konstante Reaktionsmuster im Aufbau moderner Kulte, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24. Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.53 ff.

Ballusek, H.v.: Abweichendes Verhalten und abweichendes Handeln. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Frankfurt; New York 1978.

Barker, E.: Der professionelle Fremde: Erklärung des Unerklärlichen beim Studium einer abweichenden religiösen Gruppe, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Enstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S. 13 ff.

Baumann, H.-W.; u.a.: "Jugendsekten" und neue Religiosität. Notwendige Anmerkungen, Gelsenkirchen 1984.

Beaugrand, G.: Von den Drogen zur Jugendsekte?, in: Jugendwohl: 57 (1976), H.9, S.341 ff.

Becker, H.S.: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens, Frankfurt 1973.

Becker, H.S. (Ed.): The Other Side: Perspectives on Deviance, Chicago 1968.

Becker, H.S.: Whose Side Are We On?, in: Social Problems: 14 (1967), S.239 ff.

Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982.

Becker, K.E.; Schreiner, H.-P. (Hrsg.): Wahn oder Glaube. Alternativen zur Industriegesellschaft, Hannover 1980.

Becker, W.: Jugendsekten, strafrechtliches oder erzieherisches Problem?, in: Jugendwohl: 59 (1978), H. 7/8, S.291 ff.

Beckford, J.A.: Widerstand gegen die Sekten. Eine vergleichende Studie, in: Gewissen und Freiheit: 19 (1982), S.61 ff.

Beckford, J.A.: Politics and the Anti-Cult-Movement, in: The Annual Review of the Social Sciences of Religion: 3 (1979), S.169 ff.

Beek, A.v.d.; Keckeisen, W.: Phänomenologie der sozialen Kontrolle, in: Zeitschrift für Pädagogik: 18 (1972), S.257 ff.

Benz, E.: Neue Religionen, Stuttgart 1971.

Berg, H.K.: Erwägungen und Ansätze zur lernenden Auseinandersetzung mit den Jugendreligionen in Religionsunterricht und Jugendarbeit, in: Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1978, S.176 ff.

Berger, H.; Hexel, P.: Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der `Jugendreligionen´. Eine Grundlagenstudie aus der Sicht der betroffenen jugendlichen Mitglieder, deren Eltern und Freunde sowie ehemaliger Mitglieder. Untersucht bei Ananda Marga, Divine Light Mission, Scientology, Vereinigungskirche, Wien 1981.

Berger, H.; Hexel, P.; Nowotny, H.: Suche nach Sinn. "Jugendreligion" als Reaktion auf die gesellschaftliche Produktion von Leere, in: Schlicht, U. (Hrsg.): Trotz und Träume, Berlin 1982, S.134 ff.

Berger, P.L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt 1973.

Berger, P.L.; Luckmann, Th.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1980.

Berger, P.L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt 1980.

Bergner, H.P.: Auswertung eines Fragebogens zur Ermittlung von Daten über die Jugendsektenszene, Köln 1978.

Bericht der Bundesregierung über Jugendsekten, in: Die Heimstatt: 28 (1980), H. 1/2, S.106 ff.

Berliner Senat: "Jugendsekten" und Psychokulte. Bericht des Senats über die Tätigkeit von sogenannten Jugendsekten und Pseudotherapeutischen Gruppen in Berlin, Berlin 1983.

Biemer, G.: Zur Eigenart der Religiosität neuer Sekten. Skizzen einer Analyse, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.107 ff.

Bießmann, G.: Aufbruch der enttäuschten Jugend. "Neue Jugendreligionen" im Spiegel der Literatur, in: Buch und Bibliothek: 31 (1979), H.6, S.583 ff.

Bischofberger, O.: Neue religiöse Bewegungen und Gruppen außerhalb der Kirche, in: Pfammatter, J.; Furger, F. (Hrsg.): Volkskirche - Gemeindekirche - Parakirche, Zürich; usw. 1981, S.81 ff.

Bischofberger, O.: Jugendreligionen, Freiburg (Schweiz) 1979.

Blachmann, M.: Jugendreligionen in Deutschland, in: Mensen, B. (Hrsg.): Jugendreligionen (Vortragsreihe 1979/80), St.Augustin 1980, S.11 ff.

Bleistein, R.: Gefährdete Identität. Sozialpsychologische Reflexionen zu den Bedingungen der Ausbreitung "neuer Jugendreligionen", in: Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1978, S.26 ff.

Bleistein, R.: Jugendreligionen. Zum Problem der metaphysischen und ethischen Bedürftigkeit Jugendlicher, in: Kurzrock, R. (Hrsg.): Jugend in der offenen Gesellschaft, Berlin 1982, S.107 ff.

Bohle, H.H.: Abweichendes Verhalten, in: Eyferth, H.; Otto, H.-U.; Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Darmstadt; Neuwied 1984, S.1 ff.

Bolz, W.: Terrainverlust traditioneller Religion. Jugendsekten und Jugendreligionen. Hintergründe und Eintrittsmotivationen, in: Zeitschrift für Religions-Pädagogik: 35 (1980), H.1, S.16 f.

Bottke, W.: Strafrechtiche Aspekte, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.56 ff.

Bottke, W.: Strafrechtliche Aspekte beim Umgang mit den neuen Jugendreligionen, in: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt: 68 (1981), H.4, S.136 ff.

Braun, J.: Jugendsekten. Darstellung und Hintergründe, in: Landesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege in Niedersachsen - Landesstelle Jugendschutz: Jugendsekten. Dargestellt am Beispiel der Vereinigungskirche, der Scientology-Church und der Kinder Gottes, Hannover 1979/80, S.7 ff.

Braun, J.: Modell zur Pädagogischen Arbeit mit Jugendlichen, in: Landesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrspflege in Niedersachsen - Landesstelle Jugendschutz: Jugendsekten. Dargestellt am Beispiel der Vereinigungskirche, der Scientology-Church und der Kinder Gottes, Hannover 1979/1980, S.41 ff.

Broadhead, R.S.: A Theoretical Critique of the Societal Reaction Approach to Deviance, in: Pacific Sociological Review: 17 (1974), S.287 ff.

Bromley, D.; Shupe, A., Ventimiglia, J.C.: Atrocity Tales, the Unification Church and the Social Construction of Evil, in: Journal of Communication: 1979, Summer, S.42 ff.

Brusten, M.; Hohmeier, J.: (Hrsg.): Stigmatisierung 1. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen, Neuwied; Darmstadt 1975.

Bues, H.: Die Reaktion der ev. Kirche auf die "Jugendsekten", Theol. Examensarbeit, Hamburg 1980.

Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit: Jugendreligionen in der Bundesrepublik Deutschland. Bericht der Bundesregierung an den Petitionsausschuß des Deutschen Bundestages, Bonn 1980.

Bundesvorstand des BDKJ (Hrsg.): Sonderbeilage des Informationsdienstes des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend vom 15.März 1976, Düsseldorf 1976.

Buß, E.; Schöps, M.: Kompendium für das wissenschaftliche Arbeiten in der Soziologie, Heidelberg 1979.

Campbell, C.: The Cult, the Cultic Milieu, and Secularisation, in: Hill, M. (Ed.): A Sociological Yearbook of Religion in Britain, Vol.V., London 1972, S.119 ff.

Campenhausen, A.v.: Aktuelle Probleme des Geistlichenprivilegs im Wehrrecht, in: Deutsches Verwaltungsblatt, 15.7.1980, S.578 ff.

Campenhausen, A.v.: Blinder Eifer schadet nur. Aktuelle Gefährdungen der Religionsfreiheit, in: Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit (Hrsg.): Halbjahresheft 1, Bern 1985, S.5 ff.

Campenhausen, A.v.: Neue Religionen im Abendland. Staatskirchenrechtliche Probleme der Muslime, der Jugendsekten und der sogenannten destruktiven religiösen Gruppen, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht: 25 (1980), S.135 ff.

Campenhausen, A.v.: Religionsfreiheit ist unteilbar. Zu einer Entschließung des europäischen Parlaments, in: Lutherisches Monatshefte: 23 (1984), H.11, S.481 ff.

Campenhausen, A.v.: Verfassungsrechtliche Gesichtspunkte zur Rechtslage der neuen Religionen, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil? Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.167 ff.

Clanton, J.: P.L. Berger und die Rekonstruktion der Religionssoziologie, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft: 1973, H.3, S.78 ff.

Clark, J.G.: Der künstlich gesteuerte Wahnsinn, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24. Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.85 ff.

Clark, J.G.: Destruktive Kultbekehrung, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte. Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.95 ff.

Clark, J.G.: Untersuchung über die Auswirkungen einiger religiöser Sekten auf Gesundheit und Wohlergehen ihrer Anhänger, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie: 27 (1978), H.2, S.55 ff.

Clausen, C.P.: Katholische Kirche beeindruckt vom Zulauf für die Mun-Sekte, in: Der schwarze Brief. Vertrauliche Informationen aus Kirche und Politik: 12 (1978), Nr.6, S.1 f.

"Clockwork Orange". Wirtschaftsmacht Sekten, in: Industriemagazin: 1984, März, S.16 ff.

Colpe, C.: Religionswissenschaft als Bezugswissenschaft zu Unterricht, in: Religionspädagogisches Institut Loccum (Hrsg.): Religionsunterricht, Religionskunde, Alternativunterricht. Vorträge, Diskussionen und Dokumente aus der Tagung des Religionspädagogischen Instituts vom 30. September bis 3.Oktober 1975, Loccum 1976, S.72 ff.

Conway, F.; Siegelman, J.: Snapping: America's Epidemic of Sudden Personality Change, New York 1979.

Cottrell, R.,: Bericht im Namen der Ausschusses für Jugend, Kultur, Bildung, Information und Sport über die Tätigkeit gewisser 'neuer religiöser Bewegungen' innerhalb der Europäischen Gemeinschaft, Sitzungsdokumente des Europäischen Parlaments 1 - 47/84 vom 2.4.1985.

Craemer, K.P.; Dickenberger, M.: Jugendreligionen (Un-)Sinn für's Leben, in: betrifft:erziehung: 11 (1978), H.12, S.39 ff.

Craemer, K.-P.; Dickenberger, M.: Wer's glaubt, wird selig. Jugendsekten, Weinheim; Basel 1982.

Dahm, K.-W.: Religiöse Kommunikation und kirchliche Institution, in: Dahm, K.-W.; Luhmann, N.; Stoodt, D.: Religion - System und Sozialisation, Darmstadt; Neuwied 1972, S. 133 ff.

Daum, T.: Die 2.Kultur. Alternativliteratur in der Bundesrepublik, Mainz 1981.

Davis, D.: Die ungeschminkte Wahrheit: Die Geschichte der 'Kinder Gottes' erzählt von der Tochter des Sektengründers Moses David, Asslar 1984.

Davis, N.J.: Sociological Construction of Deviance. Perspectives and Issues in the Field, Dubuque 1975.

Dickson, D.T.: Bureaucracy and Morality: An Organisational Perspective on a Moral Crusade, in: Social Problems: 16 (1968), Autumn, S.143 ff.

Dijk, A.v.: Religion oder Sekte: Schwierigkeiten der religionssoziologischen und -systematischen Kategorienbildung am Beispiel des Sikhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: 64 (1980), H.4, S.268 ff.

Doedens, F.: Thema: Neue religiöse Bewegungen, in: ru. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts: 15 (1985), H.2., S.41 ff.

Douglas, J.D.: Deviance and Respectabiltity. The Social Construction of Moral Meaning, in: Douglas, J.D. (Ed.): Deviance and Respectability. The Social Construction of Moral Meaning, New York 1970, S. 3 ff.

Douglas, J.D. (Ed.): Deviance and Respectability. The Social Construction of Moral Meaning, New York 1970.

Douglas, J.D.: The Experience of the Absurd and the Problem of Social Order, in: Scott, R.A.; Douglas, J.D. (Eds.): Theoretical Perspectives on Deviance, New York 1972, S.189 ff.

Downton, J.: An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of Divine Light Mission, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 19 (1980), 4, S.381 ff.

Downton, J.: Sacred Journeys: The Conversion of Young Americans to Divine Light Mission, New York 1979.

"Drogen und Sekten. Phänomene des Aussteigens. Aufklärung allein ist zu wenig", in: Christ und Bildung: 27 (1981), H. 3, S.51 ff.

Duda, G.: Im Bann religiösen Wahns. Die Jugendsekten, Ursprung - Wesen - Folgen - Abwehr, Pähl 1979.

Durkheim, E.: De la division travail social, Paris 1893.

Eberlein, G.: Angst vor der Konkurrenz? Die Jugendreligionen in der Kritik der Kirchen, in: Evangelische Kommentare: 15 (1982), H.4, S.187 ff.

Eickelpasch, R.; Lehmann, B.: Soziologie ohne Gesellschaft? Probleme einer phänomenologischen Grundlegung der Soziologie, München 1983.

Eimuth, K.-H.; Jürges, M.: Die sog. "Neuen Jugendreligionen" - Erfahrungen und Reflexionen aus der konkreten Beratungs- und Aufklärungsarbeit, in: Eimuth, K.-H.; Oelke, M.: Jugendreligionen und religiöse Subkultur. Materialien und Beiträge, Frankfurt 1979, S.154 ff.

Eimuth, K.-H.; Oelke, M.: Jugendreligionen und religiöse Subkultur. Materialien und Beiträge, Frakfurt 1979.

Enderwitz, U.: Phänomene neuer Religiosität: Die Gurus von der Stange, in: Das Argument: 21 (1979), S.21 ff.

Endruweit, G.: Kriminologie und labeling approach, in: Kriminologisches Journal: 4 (1972), H.1, S.64 ff.

Engstfeld, P.A.: Methode und Ergebnisse der Untersuchung "Juristische Probleme im Zusammenhang mit den "Neuen Jugendreligionen", in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.11 ff.

Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981.

"Erfahrungen mit einem Scientology-Kurs", in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.508 f.

Ericson, R.V.: Criminal Reactions. The Labeling Perspective, New York 1975.

Erikson, K.T.: Notes on the Sociology of Deviance, in: Social Problems: 9 (1969), S.307 ff.

Erikson, K.T.: Die widerspenstigen Puritaner. Zur Soziologie abweichendes Verhalten, Stuttgart 1978.

Esser, H.; Klenovitz, K.; Zehnpfennig, H.: Wissenschaftstheorie, Bd. 2. Funktionsanalyse und hermeneutisch-dialektische Ansätze, Stuttgart 1977.

Estermann, J.: Strafgefangene. Selektive Sanktionierung, Definition abweichenden Verhaltens und Klassenjustiz, Frankfurt; usw. 1984.

Evans, C.: Kulte des Irrationalen, Reinbek bei Hamburg 1979.

Fabrega, H.; Manning, D.: Krankheit, Kranksein und abweichende Karrieren, in: Keupp, H. (Hrsg.): Normalität und Abweichung. Fortsetzung einer notwendigen Kontroverse, München; usw. 1979, S.213 ff.

Falk, G.; Steinert, H.: Über den Soziologen als Konstrukteur von Wirklichkeit, das Wesen der sozialen Realität, die Definition sozialer Situationen und die Strategien ihrer Bewältigung, in: Steinert, H. (Hrsg.): Symbolische Interaktion. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie, Stuttgart 1973, S.13 ff.

Feige, A.: Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche, Hannover 1982.

Fell, M.: Jugendsekten: Symptome einer säkularisierten Gesellschaft?, in: Jugendwohl: 63 (1982), H.7, S.261 ff.

Ferchhoff, W.; Peters, F.: Die Produktion abweichenden Verhaltens. Zur Rekonstruktion und Kritik des Labeling Approach, Bielefeld 1981.

Filmer, P.; Phillipson, M.; Silverman, D.; Walsh, D.: Neue Richtungen in der soziologischen Theorie, Wien; usw. 1975.

Fippinger, F.: Neue Religiöse Organisationen - Glück oder Gefahr? Vorwort, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.1 f.

Fischer, W.: Von der Kirchensoziologie zur Soziologie der Wissens- und Deutungssysteme. Ein Literaturbericht zur Religionssoziologie, in: Theologia Practica: 13 (1978), S.124 ff.

Fischer, W.; Marhold, W.: Das Konzept des Symbolischen Interaktionismus in der deutschen Religionssoziologie, in: Daiber, K.F.; Luckmann, Th. (Hrsg.): Religion in Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, S.157 ff.

Fischer, W.; Marhold, W. (Hrsg.): Religionssoziologie als Wissenssoziologie, Stuttgart; usw. 1978.

Flasche, R.: Gutachterliche Stellungnahme über die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit einer Zuordnung der Transzendentalen Meditation zu den sogenannten "Jugendreligionen" durch das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, Marburg 1983.

Flasche, R.: Hauptelemente der Vereinigungstheologie, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.41 ff.

Flasche, R.: Die Lehren der Vereinigungskirche, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.97 ff.

Flasche, R.: Jugendreligionen zwischen Verunglimpfung und Verfolgung?, in: Gewissen und Freiheit: 19 (1982), S. 50 ff.

Flasche, R.: Neuer Wein in alten Schläuchen - zur religiösen Symbolik in neuen Religionen, in: Gerlitz, P. (Hrsg.): Symbolon: Jahrbuch für Symbolforschung, Bd.7, Köln 1985, S.91 ff.

Flöther, E.: Der Todeskuß. Wahn und Wirklichkeit der Bhagwan-Bewegung, Neuhausen; Stuttgart 1985.

Franz, W.: Zur Entschließung des Europäischen Parlaments über die sogenannten Jugendreligionen, in: Neue Juristische Wochenschrift: 38 (1985), H.22, S.1256 ff.

Franz, W.: Zu Rechtsfragen im Zusammenhang mit sogenannten Jugendreligionen. Neueres aus Rechtssprechung und Schrifttum, in: Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht: 4 (1985), H.2, S.81 ff.

Friedrichs, J. (Hrsg.): Teilnehmende Beobachtung abweichenden Verhaltens, Stuttgart 1973.

Friedrichs, J.: Warum teilnehmende Beobachtung abweichenden Verhaltens?, in: Friedrichs, J. (Hrsg.): Teilnehmende Beobachtung abweichenden Verhaltens, Stuttgart 1973.

Fröhlich, G.: Wissenschafts- und Technikkritik aus der Alternativbewegung, in: Schneeberger, A.; Stagel, W.; Fröhlich, G.: Formen der Verdrossenheit und Kritik an Wissenschaft und Technik in der Gegenwartskultur, Bd. 2: Exploration der Alternativkultur: Die Wissenschafs- und Technikkritik der Alternativbewegung, Wien 1983, S.219 ff.

Fuchs, E.: Jugendsekten, München 1979.

Fürstenberg, F. (Hrsg.): Religionssoziologie, Neuwied; Berlin 1969.

Fürstenberg, F.: Soziale Integrationsformen moderner Religiosität, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie: 9 (1983), Nr.3, S.495 ff.

Fürstenberg, F.; Mörth, I.: Religionssoziologie, in: König, R. (Hrsg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 14, Stuttgart 1979, S.1 ff.

Galanter, M.: Psychological Induction Into the Large-Group: Findings from a Modern Religious Sect, in: American Journal of Psychiatry; 137 (1980), S.1574 ff.

Galper, M.F.: Extremistische religiöse Kulte und verändertes Bewußtsein, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.108 ff.

Gandow, Th.: Jugendreligionen, in: Der Religionslehrer: 1983, H.2, S.85 f.

Gandow, Th.: Jugendreligionen - Mißbrauchte Träume. Die Munbewegung - Kriegshetze im Gewand einer neuen Religion, in: Kirchner, W.: "Denken heißt zum Teufel beten". Roman über eine Jugendsekte, Reinbek bei Hamburg 1984, S.139 ff.

Gandow, Th.: Jugendreligionen und neue religiöse Gemeinschaften in Berlin: Herausforderungen für Kirche und Jugendarbeit, in: Ach, M. (Hrsg.): Eindeutig zwischen den Stühlen. Zehn Beiträge zur Apologie der Apologetik. F.-W. Haack zum 50.Geburtstag, München 1985, S.29 ff.

Garfinkel, H.: Conditions of Successful Degradation Ceremonies, in: American Journal of Sociology: 61 (1956), March, S.420 ff.

Gascard, J.: Die "Freßsucht der Seele", in: Kontraste: 24 (1984), H.2, S.32 ff.

Gascard, J.: Neue Jugendreligionen. Zwischen Sehnsucht und Sucht, Freiburg 1984.

Gascard, J.: Todessehnsucht und Tod in Neuen Jugendreligionen, in: Ästhetik und Kommunikation: 16 (1985), H.60, S.27.

Der Geisterpfarrer. Sekten, Kulte, Mystizismen, in: Geo: 1987, H.5, S.36 ff.

Geppert, H.J.: Götter mit beschränkter Haftung. Die Jugendsekten-Szene, München 1985.

Gérard, H.: Überblick über den gegenwärtigen Stand von Jugendreligionen aus der Sicht einer Elterninitiative, in: Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6. November in Lohmar, Göttingen 1984, S.29 ff.

Gerber, R.; Vogel, A.K.: Du musst nur Deinen Kopf abgeben! - Jugendsekten und totalitäre religiöse Gemeinschaften in der Schweiz, Zürich 1984.

Gerlitz, P.: Gott erwacht in Japan. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück, Freiburg; usw. 1977.

Gerwin, H.: Vom Haschisch zur Jugendsekte. Biographische Anmerkungen anhand von Briefen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.120 ff.

Gibbons, D.; Jones, J.: The Study of Deviance: Perspectives and Problems, Englewood Cliffs 1975.

Gibbs, J.P.: Conception of Deviant Behavior: The Old and the New, in: Pacific Sociological Review: 9 (1966), S.9 ff.

Götzer, W.: Jugendreligionen - Die Antwort der Politik auf eine Herausforderung. Unredigierte Fassung eines auf der Bonner Tagung der Aktion für geistige und psychische Freiheit vom 28.-30.9.1984 gehaltenen Vortrags, Bonn 1984.

Goffman, E.: Stigma. Techniken zur Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt 1972.

Goldschmitt, D.: Die religionssoziologische Forschung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Goldschmitt, D.; Matthes, J. (Hrsg.): Probleme der Religionssoziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Sonderheft 6), Köln; Opladen 1962, S.1 ff.

Gouldner, A.W.: The Sociologist as Partisan: Sociology and Welfare State, in: The American Sociologist, 3 (1968), May, S.103 ff.

Gove, W.R. (Ed.): The Labeling of Deviance. Evaluating a Perspecitve, New York 1975.

Gove, W.R.: The Labeling Perspective: An Overview, in: Gove, W.R. (Ed.): The Labeling of Deviance. Evaluating a Perspective, New York 1975, S.3 ff.

Greschat, H.J.: Religionswissenschaft heute: Kontraste und Alternativen, in: Der Evangelische Erzieher: 35 (1985), H.6, S.511 ff.

Greschat, H.J.: Wie unterscheiden sich Religionswissenschaftler von Theologen?, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: 64 (1980), H.4, S.259 ff.

Greverath, A.: Unterrichtseinheiten und Medien zum Thema: Neue religiöse Bewegungen, in: Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts: 15 (1985), S.55 ff.

Griese, H.: Randgruppen und Stigmatisierung an deutschen Schulen, in: Gerdesmeier, G.; Thränhardt, D. (Hrsg.): "Schule", Weinheim; Basel 1979, S.239 ff.

Griese, H.: Soziologische Anthropologie und Sozialisationstheorie, Duisburg 1981.

Groppe, L.: Kinder auf Muns Abwegen. Die Vereinigungskirche lockt mit dem "Glück" der Abhängigkeit, in: Bundesvorstand des BDKJ (Hrsg.): Sonderbeilage des Informationsdienstes des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend vom 15.März 1976, Düsseldorf 1976.

Groppe, L.: Wachsamkeit gegenüber den "Jugendreligionen". Die "Vereinigungskirche Deutschlands" (Mun-Sekte), in: Katholische Bildung: 77 (1976), H.7/8, S.406 ff.

Grüntzig, G.: Religiöse Probleme unserer Jugendlichen. Jugendsekten, in: Der Elternbrief: 25 (1982), H.3, S.52 ff; H.4, S.61 ff.

Gusfield, J.R.: Symbolic Crusade, Urbana 1963.

Gusfield, J.R.: Der Wandel moralischer Bewertungen. Devianzdefinitionen und symbolischer Prozeß, in: Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975.

Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, München 1977.

Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 2. Dokumente und Erläuterungen, München 1977.

Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 3. Berichte und Analysen, München 1985.

Haack, F.-W.: Die Jugendreligionen, Krisengewinnler der Technischen Zivilisation, in: Politische Studien: 30 (1979), H.246, S.373 ff.

Haack, F.-W.: Jugendreligionen. Ursachen - Trends - Reaktionen, München 1979.

Haack, F.-W.: Jugendreligionen als Thema in der Erwachsenenbildung, in: Das Forum: 19 (1979), H.3, S.20 ff.

Haack, F.-W.: Die Jugendreligionen - Totalitäre Religionsgemeinschaften im Zeitalter der technischen Zivilisation, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.23 ff.

Haack, F.-W.: "Täglich war ich diesem Druck ausgesetzt...". Erlebnisberichte zu Scientology, München 1983.

Haack, F.-W.: Verführte Sehnsucht - Die neuen Jugendreligionen, München 1978.

Habscheid, W.J.; Heinemann, I.: Zivilrechtliche Aspekte mit besonderer Berücksichtigung des Wettbewerbsrechts, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.64 ff.

Hahn, A.: Sektenfieber? Intoleranz ist keine Antwort, in: Westermanns Monatshefte: 1985, H.1, S.32 f.

Haferkamp, H.: Kriminelle Karrieren. Handlungstheorie, teilnehmende Beobachtung und Soziologie krimineller Prozesse, Reinbek bei Hamburg 1975.

Hammerstein, O.v.: Ich war ein Munie. Tagebücher und Berichte einer Befreiung aus der Mun-Sekte, München 1980.

Hardin, B.: Rückzug in die Innerlichkeit? Jugendsekten und moralisches Alternativerlebnis, in: Furian, M.V. (Hrsg.): Gefährdete Jugend. Zwischen Zweifel, Resignation und Hoffnung, Heidelberg 1980, S.177 ff.

Hardin, B.; Kehrer, G.: Bericht über eine wissenschaftliche Vorstudie im Bereich der "Neuen Jugendreligionen", durchgeführt im Auftrag des BMJFG vom 1.Juli bis 15.November 1978, Tübingen 1978.

Hardin, B.; Kehrer, G.: Das Phänomen "Jugendreligionen", in: betrifft: erziehung: 11 (1978), H.12, S.42 und S.51 ff.

Hargrove, B.: Integrative and Transformative Religion, in: Needleman,J.; Baker, G. (Eds.): Understanding the New Religions, New York 1978, S.257 ff.

Haring, C.: Psychische Störungen bei Mitgliedern von totalitären religiösen Gemeinschaften, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheiltliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.87 ff.

Hartmann, H.: Stand und Entwicklung der amerikanischen Soziologie, in: Hartmann, H. (Hrsg.): Moderne amerikanische Soziologie. Neuere Beiträge zur soziologischen Theorie, Stuttgart 1973, S.2 ff.

Haupt, B.: Situation - Situationsdefinition - Soziale Situation. Zum Wandel des Verständnisses einer sozialwissenschaftlichen Kategorie und ihrer erziehungswissenschaftlichen Bedeutung, Frankfurt; usw. 1984.

Hauser, L.: Der "Neue Sozialisationstyp" und die Jugendreligionen. Signale einer tiefen Orientierungskrise, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.112 ff.

Hauth, R.: Jugendgefährdung durch neue Jugendsekten. Falsche Propheten auf dem Vormarsch, in: Jugendwohl: 22 (1977), H.2, S.45 ff.

Hauth, R.: Die nach der Seele greifen. Psychokult und Jugendsekten, Gütersloh 1979.

Hauth, R.: Überblick über den gegenwärtigen Stand von Jugendreligionen aus der Sicht des Beauftragten für Sekten und Weltanschauungsfragen der Evangelischen Landeskirche, in: Messner, S.; Pfeiffer, K.-W.; Weber, M. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S. 41 ff.

Hauth, R.: Verführer mit frommem Namen, oder: falsche Propheten auf dem Vormarsch, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 19 (1976), H.5, S.216 ff.

Heidenreich, H.: Jugendreligion und Identitätskrise, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), H.7, S.499 ff.

Heimbrock, H.-G.: Zur Soziologie und Theologie zeitgenossischer Jugendreligiosität, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 21 (1978), S.132 ff.

Helle, H.J.: Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion, Stuttgart 1977.

Helling, I.: Zur Theorie der Konstrukte erster und zweiter Ordnung bei Alfred Schütz. Einige Probleme der Explikation und Anwendung, Diss. Konstanz 1979.

Hepburn, J.R.: The Role of the Audience in Deviant Behavior and Deviant Identity, in: Sociology and Social Research: 59 (1975), S.387 ff.

"Die Herausforderung der Jugendsekten", in: Niedersachsen Zeitung: 24 (1984), Nr.1, S.4 ff.

Heßler, H.-W.: Dimensionen christlichen Handelns (4). Publizistik einer Botschaft wegen, in: Heßler, H.-W. (Hrsg.): Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München 1976, S.288 ff.

Hodel, H.: "Kinder Gottes". Eine "Neue religiöse Bewegung" als Thema für den Religionsunterricht, in: Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde: 12 (1983), H.1, S.12 ff.

Hodel, H.; Müller, J.: Neue religiöse Bewegungen. Die sogenannten "Jugendreligionen" als Thema für Religionsunterricht und Gemeindearbeit, Köln 1982.

Höllinger, S.: Das Verhältnis der Jugend zur Religion am Anfang der siebziger Jahre, in: Wössner, J. (Hrsg.): Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, S.353 ff.

Hoheisel, K.: Die Dämonisierung der sogenannten "neuen Jugendreligionen", in: Saeculum: 34 (1983), S.363 ff.

Hohmeier, J.: Stigmatisierung als sozialer Definitionsprozeß, in: Brusten, M.; Hohmeier, J. (Hrsg.): Stigmatisierung 1. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen, Neuwied; Darmstadt 1975, S.5 ff.

Holsten, W.: Zum Verhältnis von Religionsgeschichte und Theologie, in: Festschrift für Walter Baetke, Weimar 1966, S.191 ff.

Hondrich, K.O.: Zum Theorievergleich in der Soziologie, in: Lepsius, R. (Hrsg.): Zwischenbilanz der Soziologie. Verhandlungen des 17.Deutschen Soziologentages, Stuttgart 1976, S.14 ff.

Hughes, E.C.: Dilemmas and Contradictions of Status. in: American Journal of Sociology: 50 (1945), S.353 ff.

Hummel, R.: Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen, Stuttgart; usw. 1980.

Hummel, R.: Können Kirchen etwas von den "Jugendreligionen" lernen?, in: Hummel. R. (Hrsg.): "Jugendsekten" - Symptome einer gesellschaftlichen Krise?, Arbeitstexte der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Stuttgart, Nr.22, Stuttgart 1982, S.30 f.

Hummel, R.: Die sogenannten Jugendreligionen als religiöse und gesellschaftliche Phänomene, in: Marré, H.; Stüting, J. (Hrsg.): Die sogenannten Jugendreligionen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (19), Münster 1985, S.64 ff.

Hummel, R.: Wie religiös sind die Neuen Religiösen Bewegungen?, in: Zulehner, P.M. (Hrsg.): Neue Religiosität, neues Bewußtsein, neuer Lebensstil, München; Zürich 1984, S.35 ff.

Hunt, D.: Götter, Gurus und geheimnisvolle Kräfte: Was steckt hinter dem Sekten-Boom? Basel; Gießen 1984.

Hutten; K.: Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart 1966.

Hutter, B.; Braun, J.: Jugendsekten als Antwort auf existentielle Fragen nach dem Sinn des Lebens, in: Jugendschutz: 24 (1979), H.6, S.181 ff.

Ihmenkamp, M.: Jugendreligionen im Religionsunterricht. Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion um die neue Religiosität, Frankfurt; usw. 1984.

Internationale Meditationsgesellschaft: Transzendentale Meditation: Entgegnung auf eine Diffamierungskampagne, Schledehausen 1979.

Isermann, G. (Hrsg.): Neue Sekten, Göttingen 1977.

Jennrich, P.: Die Okkupation des Willens. Macht und Methoden der neuen Kultbewegungen, Hamburg 1985.

Jonestown und die Sekten. Ein Gespräch mit Professor Helm Stierlin, in: Herder-Korrespondenz: 33 (1979), S.18 ff.

Judah, S.J.: New Religions and Religious Liberty, in: Needleman, J.; Baker, G. (Hrsg.): Understanding the New Religions, New York 1978, S.201 ff.

Jugendsekten. Neue Glaubens- und Weltanschauungsgemeinschaften, in: Jugendrotkreuz und Erzieher: 33 (1981), H.5, S.5 ff.

Kabermann, F.: Die Jesusfalle. Der sanfte Krieg der Sekten, Hamburg 1979.

Karbe, K.G.: Jugendsekten: Eine Herausforderung für Wissenschaft und Gesellschaft, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.30 ff.

Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M.: Vorwort, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.5 ff.

Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983.

Katholische Sozialethische Arbeitsstelle (KSA) - Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz - Referat Sekten und Weltanschauungsfragen; Arbeitsgemeinschaft Österreichischer Pastoral- und Seelsorgämter; Ökumenische Arbeitsgruppe "Neue religiöse Bewegungen in der Schweiz" der Schweizerischen Bischofskonferenz und des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (Hrsg.): Die neue religiöse Welle. Pastorale Hilfen zur Auseinandersetzung mit neuen religiösen Bewegungen außerhalb der Kirchen, Hamm 1985.

Keckeisen, W.: Die gesellschaftliche Definition abweichenden Verhaltens. Perspektiven und Grenzen des Labeling Approach, München 1976.

Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981.

Kehrer, G.: Ethos und Handeln im System der Vereinigungskirche, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.171 ff.

Kehrer, G.: Gutachterliche Stellungnahme zur Anwendung der Begriffe "Religion", "Sekte", "Jugendreligion" und "Jugendsekte" auf das Programm der Transzendentalen Meditation (TM) - Kurze Geschichte der Verwendung des Begriffs "Jugendreligion/Jugendsekte" in der Polemik und die Rolle des MJFG dabei, Tübingen 1982.

Kehrer, G.: Kirchen, Sekten und der Staat. Zum Problem der religiösen Toleranz, in: Gladigow, B. (Hrsg.): Staat und Religion, Düsseldorf 1981, S.142 ff.

Kehrer, G.: Soziale Bedingungen für nicht-kirchliche religiöse Gruppen in der Bundesrepublik, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, München 1980, S.93 ff.

Keller-Husemann, U.; Husemann, U.: Destruktive Einflüsse auf die Persönlichkeit von Jugendlichen am Beispiel der Jugendsekten, in: Trolldenier, H.-P.; Meißner, B. (Hrsg.): Texte zur Schulpsychologie und Bildungsberatung, Braunschweig 1983, S.131 ff.

Kerp, E.: Jugendsekten. Unterrichtseinheit in der Oberstufe des Gymnasiums, in: Der Evangelische Erzieher: 32 (1980), H.2, S.137 ff.

Keupp, H.: Abweichung und Alltagsroutine. Die Labeling Perspektive in Theorie und Praxis, Hamburg 1976.

Keupp, H. (Hrsg.): Normalität und Abweichung, München; usw. 1979.

Keupp, H.: Psychische Krankheit als hergestellte Wirklichkeit - eine Grenzbestimmung des Etikettierungsansatzes, in: Keupp, H. (Hrsg.): Normalität und Abweichung, München; usw. 1979, S.199 ff.

Kilbourne, B.K.: The Conway Siegelman Claims against Religious Cults: An Assessment of their Data, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 22 (1983), 4, S.380 ff.

Kim, Y.O.: Das unifikatorische Konzept des Messias, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil? Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.55 ff.

Kimpfler, A.: Ein Angriff auf die Jugendseelen. Jugendsekten und Meditationsbewegungen, in: Die Menschenschule: 52 (1978), H.11, S.309 ff.

Kirchner, W.: "Denken heißt zum Teufel beten". Roman über eine Jugendsekte, Reinbek bei Hamburg 1984.

Kituse, J.I.: The "New Conception of Deviance" and its Critics, in: Gove, W.R. (Ed.): The Labeling of Deviance. Evaluating a Perspective, New York 1975, S.273 ff.

Kituse, J.I.: Societal Reaction to Deviant Behavior, in: Social Problems: 9 (1962), S.247 ff.

Klosinski, G.: Warum Bhagwan? Auf der Suche nach Heimat, Geborgenheit und Liebe, München 1985.

Köhrer, H.K.: 10 Jahre Sekten-"Bekämpfung" in Österreich. Ein Rückblick über den Aufbau der Diözesen-Sektenreferate der Evangelischen Kirche in Österreich sowie über die Aktivitäten des "Vereins zur Wahrung der geistigen Freiheit - Gesamtösterreichische Elterninitiative", in: Ach, M. (Hrsg.): Eindeutig zwischen den Stühlen. Zehn Beiträge zur Apologie der Apologetik. Friedrich-Wilhelm Haack zum 50.Geburtstag, München 1985, S.52 ff.

König, R.: Das Recht im Zusammenhang der sozialen Normensysteme, in: Hirsch, E.E.; Rehbinder, M. (Hrsg.): Studien und Materialien zur Rechtssoziologie (Sonderheft 11 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Köln; Opladen 1967, S.36 ff.

König, R.: Theorie und Praxis der Kriminalssoziologie, in: Sack, F.; König, R. (Hrsg.): Kriminalsoziologie, Frankfurt 1968, S.X ff.

Köpping, K.-P.: Religiöse Bewegungen im modernen Japan als Problem des Kulturwandels, Köln 1974.

Konejung, E.: Jugendsekten. Notizen aus dem Unterricht der Klasse 8, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.125 f.

Koopmann, W.: Die "fanatischen" Anderen. Eine Analyse einer Darstellung der sogenannten "Jugendreligionen". Ein Plädoyer für mehr christliches Verstehen, in: Informationen zum Religionsunterricht: 12 (1980), H.4, S.29 ff.

Kosak, B.: Jugendreligionen - Die "Kinder Gottes", in: Kosak, B.; Schwieder, W.; Kakuschke, R. (Bearb.): Religionsgemeischaften neben den Kirchen. Von den Mormonen bis zu den Kindern Gottes, Göttingen 1980, S.11 ff.

Kraimer, K.: Abweichendes Verhalten als Gegenstand Alltags- und Interaktionstheoretischer Erziehungswissenschaft, Frankfurt; usw. 1985.

Krappmann, L.: Neuere Rollenkonzepte als Erklärungsmöglichkeit für Sozialisationsprozesse, in: Auwärter, M.; Kirsch, E.; Schröter, K.: (Hrsg.): Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität, Frankfurt 1977, S.307 ff.

Kreuter, M.: Sandra und das Haus in den Hügeln, München; Wien 1980.

Die "Krisen-Gewinnler" unserer Zeit. Eine Umfrage zur Wiener Studie über die neuen Religionen, in: Psychologie heute: 10 (1983), H.11, S.66 ff.

Kriz, J.: Gutachten über die Schrift: "Differentielle Wirkungen der Praxis der Transzendentalen Meditation (TM). Eine empirische Analyse pathogener Strukturen als Hilfe für die Beratung von ehemalig Meditierenden". (Institut für Jugend und Gesellschaft, Bensheim) im Hinblick auf die Klage IMS / Bundesrepublik Deutschland, Osnabrück 1982.

Küenzlen, G.: Die westliche Orientierungskrise und das Angebot der "Jugendreligionen", in: Haack, F.-W.: Die neuen Jugendreligionen, Teil 3. Berichte und Analysen, München 1985, S.7 ff.

Kuhn, Th.S.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1976.

Kuhn, Th.S.: Die grundlegende Spannung: Tradition und Neuerung in der wissenschaftlichen Forschung, in: Kuhn, Th.S.: Die Entstehung des Neuen, Frankfurt 1977, S.308 ff.

Kuner, W.; Die neuen religiösen Gruppen in der BRD: Interpretationen und Realität. Eine soziologische Untersuchung am Beispiel der Kinder Gottes (Familie der Liebe), in: Graff, M.; Tiefenbacher, H. (Hrsg.): Kirche - Lebensraum für Jugendliche? Mainz 1980, S.104 ff.

Kuner, W.: "Jugendsekten": Ein Sammelbecken für Verrückte?, in: Baumann, H.W.; u.a.: "Jugendsekten" und neue Religiosität. Notwendige Anmerkungen, Gelsenkirchen 1984, S.172 ff.

Kuner, W.: Skizze zu einer Soziologie der Neuen Religiösen Gruppen, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.27 ff.

Kuner, W.: Zur Soziogenese einer Mitgliedschaft in der Vereinigungskirche, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.149 ff.

Kuntz, H.: Materialien zum Thema "Jugendreligionen", in: Religionspädagogische Blätter: 33 (1979), H.3/4, S.18 ff.

Kunz, K.-L.: Der "labeling approach" - Ein Paradigmawechsel in der modernen Kriminalsoziologie, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie: 61 (1975), S.413 ff.

Lässing, R.; Martin, S.: Jugendsekten und christliche Alternativen, in: Religionspädagogik an berufsbildenden Schulen: 11 (1979), H.4, S.103 ff.

Lakatos, I; Musgrave, A. (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über die Philosophie der Wissenschaft, London 1965, Bd.4, Braunschweig 1974.

Lamnek, S.: Kriminalitätstheorien - kritisch. Anomie und Labeling im Vergleich, München 1977.

Lamnek, S.: Theorien abweichenden Verhaltens. Eine Einführung für Soziologen, Psychologen, Pädagogen, Juristen, Politologen, Kommunikationswissenschaftler und Sozialarbeiter, München 1979.

Lampe, A.: Neue Jugendreligionen und neuere (nichtkirchliche und nichtchristliche) religiöse Bewegungen, in: Erzbistum Freiburg - Informationen 3/4 (1983), S.69 ff.

Lanczkowski, G.: Die neuen Religionen, Frankfurt 1974.

Landesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege in Niedersachsen-Landesstelle Jugendschutz: Jugendsekten. Dargestellt am Beispiel der Vereinigungskirche, der Scientology-Church und der Kinder Gottes, Hannover 1979/80.

Lang, H.: Zur Frage der Attraktivität und Pathogenität von Jugendsekten, in: Der Nervenarzt: 51 (1980), S.183 ff.

Laurien, H.-R.: Vorwort, in: Senator für Schulwesen, Jugend und Sport: Bericht über die Tätigkeit von sogenannten Jugendsekten und Pseudotherapeutischen Gruppen in Berlin, Berlin 1983.

Lautmann, R.: Kriminologie und labeling-approach, in: Kriminologisches Journal: 4 (1972), S.73 ff.

Lehmann, B.: Alfred Schütz' Entwurf einer phänomenologischen Grundlegung der Sozialwissenschaft, in: Eickelpasch, R.; Lehmann, B.: Soziologie ohne Gesellschaft? Probleme einer phänomenologischen Grundlegung der Soziologie, München 1983, S.19 ff.

Leinenbach, M.: Die sog. "Neuen Jugendsekten" bzw. "Jugendreligionen". Bedingungen - Wirkungen - gesellschaftliche Reaktionen. Dipl.Soziologie Trier, o.J.

Lemert, E.M.: Der Begriff der sekundären Devianz, in: Lüdersen, K.; Sack, F. (Hrsg.): Seminar: Abweichendes Verhalten, Bd. I. Die selektiven Normen der Gesellschaft, Frankfurt 1974, S.433 ff.

Lemert, E.M.: Social Pathology, New York 1951.

Liebl, H.: Überblick über den gegenwärtigen Stand und die Verbreitung von Jugendreligionen aus der Sicht des katholischen Beauftragten für Sekten und Weltanschauungsfragen, in: Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M. (Hrsg.): Beratung um Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6. November, Göttingen 1984, S.35 ff.

Lilli, W.: Zur gesellschaftlichen Konstruktion abweichenden Verhaltens: Möglichkeiten und Grenzen der Labeling-Perspektive, in: Zeitschrift für Soziologie: 8 (1979), S.158 ff.

Lobo, R.; Kugler, J.: Psychose und Sekte, in: Jahrbuch für Yoga 1982/1983: Ostasiatische Meditationstechniken und ihre Anwendung in der westlichen Welt, Köln 1982, S.44 ff.

Löffelmann, H.: Das Geschäft mit der Religion. Neue Jugendreligionen schießen wie Pilze aus dem Boden / Von allen Seiten wird gewarnt, in: Bundesvorstand des BDKJ (Hrsg.): Sonderdruck aus BDKJ-Informationsdienst vom 15.März 1976, S.1 ff.

Löffelmann, H.: Götzen, Gurus und Geschäfte. Lehre, Inhalt und Methoden der Jugendreligionen, München 1978.

Löffelmann, H.: Glück- und Seligkeits-AG GmbH & Co KG e.V. Sekten als "Religionsfirmen", in: Christ und Bildung: 27 (1981), H.3, S.55 f.

Löffelmann, H.: Neue Sekten: Problem und Aufgabe für den Jugendschutz, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.9 ff.

Löffelmann, H.: Rattenfänger mit frommen Namen. Jugendgefährdung durch "Jugendreligionen", in: Lebendige Zelle: 1975, H.6, S.223 ff.

Löffelmann, H.: Sekten unter dem Deckmantel von Religion und Kirche. Was sie versprechen und was sie erreichen, in: Christ und Bildung: 27 (1981), H.3, S.53 f.

Lofland, J.: Abweichung als Form sozialen Konflikts, in: Stallberg, F.-W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975, S.63 ff.

Lofland, J.: Deviance and Identity, New York 1966.

Lofland, J.; Skonovd, N.: Conversion Motifs, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 20 (1981), 4, S.373 ff.

Lungershausen, E.: Psychiatrische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendsekten, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.72 ff.

Mankoff, M.L.: Societal Reaction and Career Deviance. A Critical Analysis, in: Sociological Quarterly: 12 (1971), S.204 ff.

Marhold, W.: Der wissenschaftliche Ertrag der Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik: 19 (1975), S.297 ff.

Marré, H.; Stüting, J. (Hrsg.): Die sogenannten Jugendreligionen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (19), Münster 1985.

Masterman, M.: Die Natur eines Paradigmas, in: Lakatos, I.; Musgrave, A. (Hrsg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Abhandlungen des Internationalen Kolloquiums über die Philosophie der Wissenschaft, London 1965, Bd.4, Braunschweig 1974, S.59 ff.

Matschek, M.: Die neuen Jugendreligionen, in: Christlich - Pädagogische Blätter: 90 (1977), H.6, S.382 ff.

Matthes, J.: Einführung in das Studium der Soziologie, Reinbek bei Hamburg 1973.

Matthes, J.: Handlungstheoretisch-interaktionistisch-phänomenologisch orientierte Theorien, in: Lepsius, R.: Zwischenbilanz der Soziologie. Verhandlungen des Deutschen Soziologentages, Stuttgart 1976, S.53 ff.

Matza, D.: Abweichendes Verhalten. Untersuchungen zur Genese abweichender Identität, Heidelberg 1973.

Meade, A.C.: The Labeling Approach to Delinquency: State of the Theory as a Function of Method, in: Social Forces: 53 (1974), S.83 ff.

Means, P.: Im Irrgarten östlicher Mystik. Östliche Jugendreligionen unter die Lupe genommen, Neuhausen 1979.

Melton, J.G.; Moore, R.C.: The Cult Experience - Responding to the New Religious Pluralism, New York 1982.

Meltzer, B.N.; Petras, J.W.; Reynolds, L.T.: Symbolic Interactionism. Genesis, Varieties and Criticism, London; Boston 1975.

Menges, W.: Entwicklung und Stand der religionssoziologischen Forschung in Deutschland, in: Social Compass: 6 (1958-59), S. 122 ff.

Mensen, B. (Hrsg.): Jugendreligionen (Vortragsreihe 1979/80), St. Augustin 1980.

Merkel, F.: Neue religiöse Organisationen aus der Sicht der Evangelischen Theologie, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.39 ff.

Messias-Manager machen mobil. Jugend sucht Ideale. Doch Vorsicht: manche "Heilslehre" hält nicht, was sie verspricht, in: Schule und wir: 1976, H.1, S.9 ff.

Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984.

Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M.: Einleitung: Beratung im Umfeld von Jugendreligionen - Reflexionen zur Tagung in Lohmar, in: Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.16 ff.

Meudt, V.: Stigmatisierung sozialer Abweichler als Identitätsstrategie, in: Soziale Welt: 26 (1975), S.45 ff.

Meyer, G.: Moderne Sklaverei - Wie Sekten "schnelles Geld" machen, in: Der Kriminalist: 1975, November, S.612 ff.

Mildenberger, M.: Neue religiöse Strömungen, in: Reimer, H.-D.; Eggenberger, O. (Mitverf.): ...neben den Kirchen. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen, Konstanz 1980, S.374 ff.

Mildenberger, M.: Die Macht der süßen Worte. Zauberformel TM. Die Bewegung der Transzendentalen Meditation - Information und Kritik, Wuppertal 1977.

Mildenberger, M.: Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch, Frankfurt 1979.

Mildenberger, M.: Die religiöse Szene. Kirchliche Apologetik als Sündenbock, in: Evangelische Kommentare: 15 (1982), H.4, S.190 ff.

Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Jugendreligionen. 2. Sachstandsbericht der Landesregierung, Düsseldorf 1983.

Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen: Sogenannte Jugendsekten in Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 1979.

Ministerium für Soziales, Gesundheit und Sport: Rheinland-Pfalz, Jugendliche in destruktiven religiösen Gruppen. Bericht der Landesregierung Rheinland-Pfalz über die sogenannten neuen Jugendreligionen, Mainz o.J.

Moeller, M.L.: Von der Sektenkritik zur Selbstkritik, in: Graff, M.; Tiefenbacher, H. (Hrsg.): Kirche - Lebensraum für Jugendliche?, Mainz 1980, S.132 ff.

Mreschar, R.I.: Jugendsekten verstellen den Blick für die Welt, in: Katholische Bildung: 80 (1979), H.7/8, S.433 f.

Müller, Th.M.; Täubl, A.: Die Auserwählten. Filme über Jugendreligionen und Sekten, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.529 ff.

Müller-Küppers, M.: Zum Kenntnisstand über Jugendsekten bei niedergelassenen Nervenärzten und Psychiatrischen Kliniken (Ergebnis einer Umfrage), in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.65 ff.

Müller-Küppers, M.: Neue Jugendreligionen, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie: 27 (1978), H.2, S.54 f.

Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979.

Müller-Küppers, M.; Specht, F.: Vorwort, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24. Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979.

Müller-Pozzi, H.: Himmlische Heime - die Illusion einer Realität. Gedanken eines Psychoanalytikers zur modernen Jugendreligiosität, in: Wege zum Menschen: 10 (1978), S.450 ff.

Müller-Volbehr, J.: Die sogenannten Jugendreligionen und die Grenzen der Religionsfreiheit, in: Marré, H.; Stüting, J.: Die sogenannten Jugendreligionen. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche (19), Münster 1985, S.111 ff.

Mun, San Myung: Instrumente der Zerstörung. Aus einer Rede vom 26.November 1978, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P. (Hrsg.): Wahn oder Glaube. Alternativen zur Industriegesellschaft? Hannover 1980, S.13.

Mynarek, H.: Vorwort, in: Schneider, K.-W.: Jenseits von Kirche und Konvention. Eine Untersuchung neuer spiritueller Bewegungen, Husum 1981, S.I ff.

Nannen, H. (Hrsg.): Die himmlischen Verführer - Sekten in Deutschland, Hamburg 1979.

Needleman, J.; Baker, G. (Eds.): Understanding the New Religions, New York 1978.

Die "Neuen Jugendreligionen", in: Die Heimstatt: 26 (1978), H.3/4, S.400 ff.

Neumann, H.: Die religiöse Subkultur der "Jugendreligionen" sowie der Musik- und Discoscene. Eine religionstheologische Untersuchung mit religionspädagogischem Ausblick zur kirchlichen Jugendarbeit, Diss. Tübingen 1985.

Nipkow, K.E.: Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen, in: Zeitschrift für Pädagogik: 27 (1981), H.3, S.379 ff.

Nipkow, K.E.: Neue Religiosität, Jugend und Sinnfrage, in: Hornstein, W.; u.a. (Hrsg.): Jugend ohne Orientierung? Zur Sinnkrise der gegenwärtigen Gesellschaft: Weinheim; Basel 1983, S.30 ff.

Nipkow, K.E.: Religion - Theologie - Kirche, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.): Funkkolleg Religion, Studienbegleitbrief 0, Weinheim; Basel 1983, S.51 ff.

Nipkow, K.E.: Volkskirche und neue Religiosität, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.): Funkkolleg Religion, Studienbegleitbrief 11, Weinheim; Basel 1984, S.11 ff.

Nitschmann, J.: Neue Jugendreligionen. Immer mehr Jugendliche fallen den "falschen Heiligen" in die Hände, in: Deutsche Jugend: 27 (1979), H.1, S.12 ff.

Ökumenischer Jugendrat Bayern: Die Jugendreligionen - eine Anfrage an die Kirchen und die kirchliche Jugendarbeit, in: Katechetische Blätter: 104 (1979), S.937 ff.

Oelgemöller, E.: AV-Medien zu den "Jugendreligionen", in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.126 ff.

O'Connor, Th.P.: LWF/WCC Consultations on New Religious Movements, in: Update: 10 (1986), September, S.52 ff.

Orcutt, J.: Societal Reaction and the Response to Deviation in Small Groups, in: Social Forces: 52 (1973), December, S.259 ff.

Ortmann, N.: Jugendreligionen - Versuch einer Erklärung, in: Unsere Jugend: 31 (1979), H.1, S.12 ff.

Ortmann, N.: Jugendreligionen. Versuch einer sozialwissenschaftlichen Erklärung, in: Deutsche Jugend: 27 (1979), H.8, S.355 ff.

Osborne, L.: Beyond Stigma Theory: A Literary Approach, in: Issues in Criminology: 9 (1974), S.71 ff.

Parsons, T.: The Social System, Glencoe 1951.

Petermann, F.: Überblick über psychotherapeutische Angebote bei psychischen Problemen ehemaliger Sektenmitglieder, in: Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.178 ff.

Peters, H.; Cremer-Schäfer, H.: Produzieren Sozialarbeiter abweichendes Verhalten?, in: Soziale Welt: 26 (1975), S.58 ff.

Pfeiffer, A.: Neue religiöse Bewegungen, in: Theologia Practica: 15 (1980), S.83 ff; S.143 ff.

Pfeiffer, A.: Neue religiöse Bewegungen als Herausforderung an das Christentum, in: Zeitschrift für Religions-Pädagogik: 36 (1981), H.4, S.122 f.

Pflüger, P.M. (Hrsg.): Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus den Traditionen, Stuttgart 1976.

Pilgram, A.; Steinert, H.: Die Labeling-Theorie aus der Perspektive kriminalpolitischer Pragmatik, in: Kriminologisches Journal: 7 (1975), S.172 ff.

Plummer, K.: Misunderstanding Labeling Perspectives, in: Downes, D.; Rock, P. (Eds.): Deviant Interpretations, Oxford 1979, S.85 ff.

Pollner, M.: Sociological and Common-sense Models of the Labeling Process, in: Turner, R. (Ed.): Ethnomethodology, Harmondsworth 1974, S.27 ff.

Popper, K.R.: Die Logik der Sozialwissenschaften, in: Adorno, Th.W.; u.a.: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Darmstadt; Neuwied 1981, S.103 ff.

Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz: Sekten und neue religiöse Bewegungen. Eine Herausforderung für die Seelsorge, Bonn 1986.

"Probleme im Zusammenhang mit sogenannten Jugendreligionen". Bericht über eine Fachtagung am 23./24.2.1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, in: Jugendschutz: 23 (1978), H.2, S.49 ff.

"Die Profite der Gurus", in: betrifft:erziehung: 11 (1978), H.12, S.62 f.

Prus, R.C.: Labeling Theory: A Reconceptualisation and Propositional Statement on Typing, in: Sociological Focus: 8 (1975), S.79 ff.

Puntigam, L.: Jugendreligionen. Die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies, in: Informationen zum Religions-Unterricht: 11 (1979), H.2, S.6 ff.

Quensel, S.: Soziale Fehlanpassung und Stigmatisierung. Ein Test zum Messen der delinquenten Entwicklung, in: Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie: 3 (1972), S.447 ff.

Quinney, R.: Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Kriminalität - eine Theorie, in: Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975, S.76 ff.

Redhardt, J.: San Myung Mun - ein Heiliger von morgen? Der mögliche Messias aus dem Nordwesten Koreas, in: Religion heute: 1986, H.4, S.239 ff.

Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen, in: Entwurf: 1979, H.2, S.3 ff.

Reimer, H.-D.: Neue Jugendreligionen. Beunruhigende Zeichen der Zeit, o.O., 1976.

Reimer, H.-D.: Die sogenannten "neuen Jugendreligionen" aus der Sicht der "Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen", Stuttgart, in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24.Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.43 ff.

Reimer, H.-D.: Sekten! Kritische Nachprüfung und Orientierung, in: Bildung konkret: 13 (1982), H.12, S.6 f.

Reimer, H.-D.; Hummel, R.: "Jugendreligionen" in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme. Sonderdruck aus Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, 4/1984, Stuttgart 1984.

Reimer, H.-D.; Hummel, R.: Jugendreligionen in den 80er Jahren. Eine Bestandsaufnahme, in: Messner, S.; Pfeifer, W.-K.; Weber, M. (Hrsg.): Beratung im Umfeld von Jugendreligionen. Vorträge und Berichte einer Fachtagung vom 3. bis 6.November 1983 in Lohmar, Göttingen 1984, S.46 ff.

"Religiöse Alternativszenarios. Was steckt dahinter? Ein Gespräch über Jugendreligionen", in: Herder-Korrespondenz: 37 (1983), S.64 ff.

Rendtorff, T.: Kirche und Gesellschaft, in: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen (Hrsg.): Funkkolleg Religion. Studienbegleitbrief 10, Weinheim; Basel 1984, S.51 ff.

Richardson, H.: Theologische Aspekte der Vereingungskirche, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.33 ff.

Richardson, J.: From Cult to Sect: Creative Eclecticism in New Religious Movements, in: Pacific Sociological Review: 22 (1979), 2, S.139 ff.

Richardson, J.: People´s Temple and Jonestown: A Corrective Comparison and Critique, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 19 (1980), 3, S.239 ff.

Riedel, I. (Hrsg.): Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität, Bern; usw. 1976.

Riedel, I.: Zum Thema, in: Pflüger, P.M. (Hrsg.): Religiöse Erfahrung im Ausbruch aus den Traditionen, Stuttgart 1976, S.8 ff.

Ringel, K.: Skizze zu einer Unterrichtssequenz zu den Jugendreligionen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen: 22 (1979), H.3, S.124 f.

Robbins, Th.; Anthony, D.: Cults, Brainwashing and Counter-Subversion, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science: 1979, 446, S.78 ff.

Robbins, Th.; Anthony, D.: Brainwashing and the Persecution of "Cults", in: Journal of Religion and Health: 19 (1980), 1, S.66 ff.

Robbins, Th.; Anthony, D.: New Religious Movements and the Social System: Integration, Disintegration or Transformation, in: Annual Review of the Social Sciences of Religion: 1978, H.2, S.1 ff.

Robbins, Th.; Anthony, D.; Curtis, Th.E.: Youth Culture Religious Movements: Evaluating the Integrative Hypothesis, in: Sociological Quarterly: 16 (1975), S.48 ff.

Robbins, Th.; Anthony, D.; Richardson, J.: Theory and Research on Today's "New Religions", in: Sociological Analysis: 39 (1978), 2, S.95 ff.

Robertson, R.: Einführung in die Religionssoziologie, München 1973.

Röhm, E.: Bedenken gegen das Thema Jugendreligionen im RU, in: Entwurf: 1979, H.2, S.9 f.

Röhr, H.: Götter zum Anfassen. Die sogenannten "Jugendreligionen" in der Sicht der vergleichenden Religionswissenschaft, in: Informationen zum Religionsunterricht: 11 (1979), S.41 ff.

Röhr, H.: Mystische Elemente in der Vereinigungstheologie, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.79 ff.

Röhr, H.: Religionswissenschaft, Religionsunterricht und die sog. "Jugendreligionen", in: Zeitschrift für Religionspädagogik: 35 (1980), S.208 ff.

Rötzer, F.: Tatbestand Religion. Sind "Jugendreligionen" Religionen? Einige Anmerkungen zur juristischen Bestimmung des Religiösen im Umfeld von Religionsfreiheit, in: Ästhetik und Kommunikation: 16 (1985), H.60, S.33 ff.

Rogers, J.W.; Buffalo, M.D.: Fighting Back: Nine Modes of Adaption to a Deviant Label, in: Social Problems: 22 (1974), S.101 ff.

Rohlfs, N.: Zeichen der Zeit. Bewußtseinswandel, wohin? Jugendsekten, Fantasy-Welle und moderne Wissenschaft, in: Erziehungskunst: 46 (1982), H.12, S.780; S.785 f.

Rose, A.: Systematische Zusammenfassung der Theorie des Symbolischen Interaktionismus, in: Hartmann, H. (Hrsg.): Moderne Amerikanische Soziologie, Stuttgart 1967, S.219 ff.

Rubington, E.; Weinberg, M.S. (Eds.): Deviance: The Interactionist Perspective, New York 1968.

Rüther, W.: Abweichendes Verhalten und labeling approach, Köln; usw. 1975.

Sack, F.: Abweichendes Verhalten, in: Bernsdorf, W. (Hrsg): Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969, S.2 ff.

Sack, F.: Abweichendes Verhalten aus soziologischer Sicht - Folgen für die Sozialarbeit, in: Otto, H.-U.; Schneider, S. (Hrsg.): Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Bd.1, Neuwied; Berlin 1973, S.129 ff.

Sack, F.: Definition von Kriminalität als politisches Handeln: der labeling approach, in: Kriminologisches Journal: 4 (1972), S.3 ff.

Sack, F.: Genese von Kriminalitätsnormen, in: Kriminologisches Journal: 8 (1976), S.161 ff.

Sack, F.: Probleme der Kriminalsoziologie, in: König, R. (Hrsg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 12: Wahlverhalten, Vorurteile, Kriminalität, Stuttgart 1978, S.192 ff.

Sack, F.: Neue Perspektiven in der Kriminologie, in: Sack, F.; König, R. (Hrsg.): Kriminalsoziologie, Frankfurt 1974, S.431 ff.

Savramis, D.: Die Religionssoziologie als Rettungsanker der Religion, in: Albrecht, G.; u.a.(Hrsg.): Soziologie. Sprache, Bezug zur Praxis, Verhältnis zu anderen Wissenschaften, Opladen 1973, S.327 ff.

Scheel, M.; Röllgen, P.: "Jugendsekten" - Eine Antwort auf die Suche nach Identität? - Das Bild einer "Sekte" in der Öffentlichkeit und eigene Erfahrungen in der Vereinigungskirche, Diplomarbeit Köln 1984.

Scheff, T.J.: Das Etikett "Geisteskrankheit". Soziale Interaktion und psychische Störung, Frankfurt 1973.

Scheffler, A.C.: Verschiedene Wirklichkeiten, in: Esotera: 36 (1985), H.6, S.520 ff.

Schellhoss, H.: Abweichendes Verhalten, in: Kleines Kriminologisches Wörterbuch, Freiburg 1974, S.19 ff.

Schervish, P.: The Labeling Perspective: Its Bias and Potential in the Study of Political Deviance, in: The American Sociologist: 8 (1973), May, S.47 ff.

Schibilsky, M.: Marginalität und Religiosität. Alternative Jugendkultur als Gegenstand der Religionssoziologie, in: Volp, R. (Hrsg.): Chancen der Religion, Gütersloh 1975, S.90 ff.

Schleip, H.: Prolog zu: Taskoradas, M.: Hare-Krishna - Religion der umfassenden Liebe, in: Schleip, H. (Hrsg.): Zurück zur Natur-Religion. Wege zur Ehrfurcht vor allem Leben, Freiburg 1986.

Schleip, H. (Hrsg.): Zurück zur Natur-Religion. Wege zur Ehrfurcht vor allem Leben, Freiburg 1986.

Schmidt, H.: Unterrichtseinheit Jugendreligionen. 8./9.Schuljahr Hauptschule. 9./10. Schuljahr Realschule/Gymnasium. Stand April 1979, in: Entwurf: 1979, S.10 ff.

Schmidt, R.: Arbeits- und sozialrechtliche Aspekte, in: Engstfeld, P.A.; u.a. (Hrsg.): Juristische Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten neuen Jugendreligionen, München 1981, S.117 ff.

Schneider, F.: Jugendsekten am Beispiel "Familie der Liebe" und "Vereinigungskirche". Hinweise und Materialien zum Unterricht, in: Der Religionslehrer an beruflichen und allgemeinbildenden Schulen: 28 (1980), H.4, S.125 ff.

Schneider, K.-W.: Jenseits von Kirche und Konvention. Eine Untersuchung neuer spiritueller Bewegungen, Husum 1981.

Schöll, A.; u.a.: Differentielle Wirkungen der Praxis der Transzendentalen Meditation (TM). Eine empirische Analyse pathogener Strukturen als Hilfe für die Beratung von ehemalig Meditierenden, Bensheim 1980.

Schöll, A. (Hrsg.): Handbuch Jugendreligionen. Informationen, Analysen, Alternativen, Gießen 1981.

Schöll, A.: Die Macht der mächtigen Meister, in: Brennpunkt Erziehung: 5 (1980), H.1, S.1 ff.

Schreiner, H.-P.: "Propheten täuschen sich - Mahner sind überflüssig", in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.11 ff.

Schreiner, L.; Mildenberger, M. (Hrsg.): Christus und die Gurus. Asiatische religiöse Gruppen im Westen, Stuttgart 1980.

Schreuder, O.: Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie, in: Internationales Jahrbuch für die Soziologie der Religion, Bd.II, Köln; Opladen 1966, S.99 ff.

Schroers, G.: Zum Phänomen der Jugendreligionen, in: Jugendwohl: 59, 1978, H.1, S.12 ff; H.2, S.62 ff.

Schubert, Ch.: Die Kampagne gegen die "Jugendsekten" - ein Überblick, in: Baumann, H.W.; u.a.: "Jugendsekten" und neue Religiosität. Notwendige Anmerkungen, Gelsenkirchen 1984, S.8 ff.

Schuberth, E.: Neue Religiosität im Umfeld der Pädagogik, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.191 ff.

Schüepp, G. (Hrsg.): Flucht und Bindung. Zum Phänomen der "neuen Religionen", Düsseldorf 1981.

Schüepp, G.: Jugend, Kirche und Religion. Wo liegt der Auftrag der Kirche, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.488 ff.

Schülein, J.A.: Sinnprobleme in Industriegesellschaften am Beispiel der Jugendsekten, in: Schülein, J.A.; u.a.: Politische Psychologie. Entwürfe zu einer historisch materialistischen Theorie des Subjekts, Frankfurt 1981, S.13 ff.

Schütz, A.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt 1974.

Schütz, A.; Luckmann, Th.: Strukturen der Lebenswelt, Darmstadt; Neuwied 1975.

Schulze-Berndt, H.: Viertelhaus, W.; Weidinger, N.: Neue religiöse Bewegungen innerhalb und außerhalb der Kirchen, München 1986.

Schumacher, U.: Alternativen zu Jugendsekten. Bericht über die Arbeit zu den "neuen Jugendreligionen", in: Katechetische Blätter: 103 (1978), H.12, S.966 ff.

Schumacher, U.: Einführungsstunde zum Thema Jugendreligionen. Unterrichtsentwurf (9.-10. Schuljahr), in: Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1977, S.185 ff.

Schumann, K.T.: Abweichendes Verhalten: Kritische Kriminalitätstheorien, in: Eyferth, H.; Otto, H.-U.; Thiersch, H. (Hrsg.): Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Darmstadt; Neuwied 1984, S.12 ff.

Schur, E.M.: Abweichendes Verhalten und Soziale Kontrolle. Etikettierung und gesellschaftliche Reaktionen, Frankfurt; New York 1974.

Schur, E.M.: Reactions to Deviance: A Critical Assessment, in: American Journal of Sociology: 75 (1969), S.309 ff.

Schweizerischer Beratungsdienst Luzern (Hrsg.): Religionen im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz. Eine Herausforderung, Zürich; usw. 1975.

Schwencke, O.: Sie verheißen Glück und bringen unsägliches Elend. Zur Debatte über die sogenannten Jugendsekten im Europäischen Parlament. (Ausführliche Sitzungsberichte des Europäischen Parlaments vom 22.5. 1984), Bonn; Strasbourg 1984.

Schwendter, R.: Theorie der Subkultur, Frankfurt 1978.

Scott, M.; Lyman, S.M.: Accounts, in: American Sociological Review: 33 (1968), S.46 ff.

Scott, M.; Lyman, S.M.: Praktische Erklärungen, in: Auwärter, M.; Kirsch, E.; Schröter, K. (Hrsg.): Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität, Frankfurt 1977, S.73 ff.

Scott, R.A.: The Construction of Conceptions of Stigma by Professional Experts, in: Douglas, J.D. (Ed.): Deviance and Respectability. The Social Construction of Moral Meaning, New York 1970, S.255 ff.

Scott, R.A.: A Proposed Framework for Analysing Deviance as a Property of Social Order, in: Scott, R.A.; Douglas, J.D. (Eds.): Theoretical Perspectives on Deviance, New York 1972, S. 9 ff.

Scott, R.A.; Douglas, J.D. (Eds.): Theoretical Perspectives on Deviance, New York 1972.

"Sekten und neue religiöse Bewegungen. Eine Herausforderung für die Seelsorge". Zwischenbericht. Pressedienst der deutschen Bischofskonferenz (P 4/86), Bonn 1986.

Sellner, A.C.: Extremisten im Lotussitz, in: Nagel, H.; Seifert, M. (Hrsg.): Inflation der Therapieformen. Gruppen- und Einzeltherapie in der sozialpädagogischen und klinischen Praxis, Reinbek bei Hamburg 1979, S.121 ff.

Senator für Schulwesen, Jugend und Sport: Bericht über die Tätigkeit von sogenannten Jugendsekten und Pseudotherapeutischen Gruppen in Berlin, Berlin 1983.

Shupe, A.D.; Bromley, D. G.: The New Vigilantes. Deprogrammers, Anti-Cultists, and the New Religions, Beverly Hills; London 1980.

Shupe, A.D.; Bromley, D.G.: Shaping the Public Response to Jonestown: the People´s Temple and the Anti-Cult Movement, in: Levy, K. (Ed.): Violence and Religious Commitment, Provo 1982, S.105 ff.

Shupe, A.D.; Spielmann, R.; Stigall, S.: Deprogramming: The New Exorcism, in: American Behavorial Scientist: 20 (1977), S.941 ff.

Siegert, M.: Identitätswandel in charismatisch-religiösen Gruppierungen, in: Zulehner, P.M. (Hrsg.): Neue Religiosität, neues Bewußtsein, neuer Lebensstil, München; Zürich 1984, S.23 ff.

Siegert, M.: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbildes?, in: Zeitschrift für Pädagogik: 27 (1981), H.3; S.403 ff.

Simmons, J.L.: Gesellschaftliche Stereotype des Abweichlers, in: Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975, S.181 ff.

Singer, M.: Der Ausstieg aus der Sekte, in: Psychologie heute: 6 (1979), H.8, S.35 ff.

Singer, M.: Coercive Persuasion und die Probleme der "Ex-Cult Members", in: Müller-Küppers, M.; Specht, F. (Hrsg.): "Neue Jugendreligionen". Vorträge und Berichte einer Fachtagung über "Probleme im Zusammenhang mit den sogenannten Jugendreligionen" am 23./24. Februar 1978 in der Medizinischen Hochschule Hannover, Göttingen 1979, S.104 ff.

Snow, D.A.; Machalek, R.: On the Presumed Fragility of Unconventional Beliefs, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 21 (1982), 1, S.15 ff.

Sperna-Weiland, J. (Hrsg.): Antworten: Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild, Zürich; Köln 1977.

Springer, W.: Kriminalitätstheorien und ihr Realitätsgehalt, Stuttgart 1973.

Sprondel, W.M.; Grathoff, R. (Hrsg.): Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart 1979.

Stallberg, F.W. (Hrsg.): Abweichung und Kriminalität. Konzeptionen - Kritik - Analysen, Hamburg 1975.

Stallberg, F.W.: Bemerkungen zur Rezeption des Labeling-Ansatzes in der westdeutschen Kriminalsoziologie, in: Kriminologisches Journal: 7 (1975), S.161 ff.

Stallberg, F.W.: Der labeling approach in der Diskussion. Eine Kritik neuerer Literatur, in: Kriminologisches Journal: 8 (1976), S.61 ff.

Stamm, H.: Scientology: Seele im Würgegriff. Übermenschen zwischen Ausbeutung und Psychoterror, Horgen 1982.

Stark, R.; Bainbridge, W.S.: Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 18 (1979), S.117 f.

Stark, R.; Bainbridge, W.S.; Doyle, D.P.: Cults of America: A Reconnaissance in Space and Time, in: Sociological Analysis: 40 (1979), 4, S.344 ff.

Steinert, H. (Hrsg.): Symbolische Interaktion. Arbeiten zu einer reflexiven Soziologie, Stuttgart 1973.

Störzer, H.U.: ...wie Moon in Frankreich. Notizen mit präventiven Aspekten, in: Kriminalistik: 12 (1982), S.669 ff.

Stone, D.: On Knowing How We Know about the New Religions, in: Needleman, J.; Baker, G. (Eds.): Understanding the New Religions, New York 1978, S.141 ff.

Stromberger, P.; Teichert, W.: Einführung in das soziologische Denken, Weinheim; Basel 1978.

Stryker, S.: Die Theorie des Symbolischen Interaktionismus, in: Auwärter, M.; Kirsch, E.; Schröter, K. (Hrsg.): Seminar: Kommunikation, Interaktion, Identität, Frankfurt 1977, S.257 ff.

Sutherland, E.H.: The Diffusion of Sexual Psychopath Laws, in: American Journal of Sociology: 56 (1950), S.142 ff.

Sykes, G.M.; Matza, D.: Techniques of Neutralisation: A Theory of Delinquency, in: American Sociological Review: 22 (1957), S.664 ff.

Tannebaum, F.: Crime and Community, New York 1938.

Taskoradas, M.: Hare Krishna - Religion der umfassenden Liebe, in: Schleip, H. (Hrsg.): Zurück zur Natur-Religion. Wege zur Ehrfurcht vor allem Leben, Freiburg 1986.

Thiel, N.: Der Kampf gegen Neue Religiöse Bewegungen. Anti-"Sekten"-Kampagne und Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland, Mörfelden-Walldorf 1986.

Thiel, N.: Probleme der Neuen Religionen in der Industriegesellschaft, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil. Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.17 ff.

Thiel, N.: Warnung vor dem 3.Weltkrieg, in: betrifft:erziehung: 11 (1978), H.12, S.53.

Thiersch, H.: Abweichendes Verhalten - Definitionen und Stigmatisierungsprozesse, in: Roth, H.; Friedrich, D. (Hrsg.): Bildungsforschung, Teil 2, Stuttgart 1975, S.345 ff.

Thiersch, H.: Kritik und Handeln, Darmstadt; Neuwied 1977.

Thiersch, H.: Stigmatisierung und Verfestigung des abweichenden Verhaltens. Ein Problem der Sozialpädagogik, in: Zeitschrift für Pädagogik: 15 (1969), H.4, S.373 ff.

Thio, A.: Class Bias in the Sociology of Deviance, in: American Sociologist: 8 (1973), S.1 ff.

Thio, A.: The Phenomenological Perspective of Deviance. Another Case of Class Bias, in: American Sociologist: 9 (1974), S.146 ff.

Thomas, K.: Abhängigkeit und Freiheitsberaubung bei Jugendlichen, dargestellt am Beispiel der Jugendsekten, in: Petersohn, F.; u.a.: Manipulation aus kriminologischer Sicht. Arbeitstagung der Deutschen Kriminologischen Gesellschaft am 10.Mai 1980 in Frankfurt/Main, Heidelberg 1981, S.11 ff.

Thomas, K.: Persönlichkeitsveränderungen junger Menschen in destruktiven Kulten. Von der überwertigen Idee bis zur hypnotischen Gehirnkontrolle, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.116 ff.

Thomas, K.: Psychomutation. Jugendsekten als Gefahr für die Gesundheit, in: Archiv für Religionspsychologie: 15 (1982), S.195 ff.

Tiryakian, E.A.: Die Bedeutung von Schulen für die Entwicklung der Soziologie, in: Lepenies, W.: Geschichte der Soziologie, Bd.2, Freiburg 1981, S.31 ff.

Topitsch, E.: Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung, in: Topitsch, E. (Hrsg.): Logik der Sozialwissenschaften, Köln; Berlin 1970, S.17 ff.

Trabandt, H.; Trabandt, H.: Aufklärung über Abweichung, Stuttgart 1975.

Treppenhauer, A.: Kriminalität und Kriminalisierung. Zu einer historisch gerichteten Theorie abweichenden Verhaltens, in: Kritische Justiz: 7 (1974), S.45 ff.

Trice, H.M.; Roman, P.M.: Delabeling, Relabeling and Alcoholics Anonymous, in: Social Problems: 17 (1970), Spring, S.538 ff.

Trojan, A.: Psychisch krank durche Etikettierung? Die Bedeutung des Labeling-Ansatzes für die Sozialpsychiatrie, München; usw. 1978.

Turk, A.T.: Prospects for Theories of Criminal Behavior, in: Journal of Criminal Law: 55 (1964), S.454 ff.

Tworuschka, U.: Die Vereinigungskirche im Religionsunterricht, in: Kehrer, G. (Hrsg.): Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der Vereinigungskirche, München 1981, S.197 ff.

Tworuschka, U.: Kann man Religion bewerten?, in: Tworuschka, U.; Zilleßen, D. (Hrsg.): Thema Weltreligionen, Frankfurt; usw. 1977, S.43 ff.

Tworuschka, U.: Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium, Frankfurt; usw. 1982.

Tworuschka, U.: Partner auf getrennten Wegen. Die Religionswissenschaft und die Theologie, in: Lutherische Monatshefte: 14 (1975), S.191 ff.

Underwood, B.: Im Bann des Himmels. Erfahrungen von Mutter und Tochter über vier Jahre Mun-Sekte, München 1985.

Ungerleider, Th.J.; Wellisch, D.K.: Coercive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults and Deprogramming, in: American Journal of Psychiatrie: 136 (1979), S.279 ff.

Venzlaff, H.: Skeptische Gedanken zur Diskussion über die Jugendsekten, in: ru. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts: 15 (1985), H.2, S.52 ff.

Vernon, G.M.: The Symbolic Interactionist Approach to the Sociology of Religion, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, Bd.2, 1966, S.135 ff.

Vetter, B.: Das Forschungsproblem, in: Friedrich, W.; Hennig, W.: Der sozialwissenschaftliche Forschungsprozeß, Berlin 1975, S.151 ff.

Vierzig, S.: Etablierte Religion. Religion im Untergrund. Die Kirche und die neuen Jugendreligionen - Kursmodell für die Sekundarstufe II, in: Informationen zum Religionsunterricht: 9 (1977), H.4, S.9 ff.

Vivien, A.: Les sectes en France. Expressions de la liberté morale ou facteurs de manipulations?, Paris 1985.

Volpert, D.: Erfahrungen mit "Jugendreligionen", in: Informationen zum Religionsunterricht: 10 (1978), H.4, S.37 f.

Waldenfels, B.: Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von Alfred Schütz, in: Sprondel, W.M.; Grathoff, R. (Hrsg.): Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart 1979, S.1 ff.

Waldenfels, H.: Zur Entwicklung und Beurteilung der neureligiösen Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft: 65 (1981), H.2, S.103 ff.

Waldenfels, H.: Neue religiöse Bewegungen, Mönchengladbach 1985.

Waldenfels, H.: Sogenannte "Jugendreligionen" - notwendig, wünschenswert, gefährlich?, in: Jugendschutz: 28 (1983), H.1, S.3 ff.

Wallis, R.: Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect, in: Sociology: 9 (1975), S.89 ff.

Wallner, E.M; Pohler-Funke, M.: Soziologische Hauptströmungen der Gegenwart, Heidelberg 1977.

Ward, R.H.: The Labeling Theory: A Critical Analysis, in: Criminology: 9 (1977), S.268 ff.

Wartenberg, G.: Grundmotiv der Lebensstilsuche, in: betrifft:erziehung: 11 (1978), H.12, S.55 ff.

WCC/LWF Consultations: New Religious Movements, in: Current Dialog: 1986, December, S.16 ff.

Weingart, P.: Wissensproduktion und soziale Struktur, Frankfurt 1976.

Welch, H.: Buddhismus in China, in: Saeculum: 20 (1969), S.259 ff.

"Die Welt verbessern. Ehemalige Sektenmitglieder berichten", in: betrifft: erziehung: 11 (1978), H.12, S.58 f.

West, L.J.: Die Kulte als Problem der öffentlichen Gesundheit, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.47 ff.

Wheeler, S.: Deviant Behavior, in: Smelser, N.J. (Ed.): Sociology. An Introduction, Englewood Cliffs 1966, S.601 ff.

Wilson, Th.P.: Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit, Bd.1. Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie, Reinbek bei Hamburg 1973, S.54 ff.

Wiswede, G.: Soziologie abweichenden Verhaltens, Stuttgart; usw. 1979.

Witteveen, T.A.: Overheid en nieuwe Religieuze Bewegingen, s-Gravenhage 1984.

Wnuk-Lipinski, J.v.: Der Weg zur Mitgliedschaft in neuen religiösen Organisationen. Fragen und Forderungen an die neuen religiösen Gemeinschaften, in: Becker, K.E.; Schreiner, H.-P.: Neue Religionen - Heil oder Unheil? Beispiel: Vereinigungskirche Sun Myung Moons, Landau 1982, S.65 ff.

Wright, S.A.: Post-Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from Controversial New Religious Movements, in: Journal for the Scientific Study of Religion: 23 (1984), 2, S.172 ff.

Zaretsky, I.I.; Leone, M.P. (Eds.): Religious Movements in Contemporary America, Princeton 1974.

Zilleßen, D.: Emanzipation und Religion - Elemente einer Theorie und Praxis der Religionspädagogik, Frankfurt; usw. 1982.

Zilleßen, D.: Jugendreligionen - eine Herausforderung für den Religionsunterricht, in: Der Evangelische Erzieher: 31 (1979), H.6, S.416 ff.

Zinke, L.: Jugend im Sog 'neuer' Heilsversprechungen, in: Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1977, S.10 ff.

Zinke, L.: Jugendreligionen und der Auftrag der Kirche, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.497.

Zinke, L.: Literaturbericht: Neue Religionen - Jugendsekten, in: Katechetische Blätter: 105 (1980), S.558 ff.

Zinke, L. (Hrsg.): Religionen am Rande der Gesellschaft. Jugend im Sog neuer Heilsversprechungen, München; Düsseldorf 1977.

Zulehner, P.M.: Neue Religiosität, neues Bewußtsein, neuer Lebensstil, München; Zürich 1984.

Zulehner, P.M.: Orden oder Destruktive Kulte?, in: Karbe, K.G.; Müller-Küppers, M. (Hrsg.): Destruktive Kulte: Gesellschaftliche und gesundheitliche Folgen totalitärer pseudoreligiöser Bewegungen, Göttingen 1983, S.22 ff.